


KÖPRÜLÜ K
917

اصفهانی
على التلويح

٨١١٧

وانوص امري الى الله ان الله بصير بالعباد

اعلم ان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم لكنها مستعدة لها
وتسمى بهذه المرتبة الاستعدادية عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى
الخالية عن جميع الصورة الحالة فيها ثم اذا حصل لها علوم اولية
باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة التي هي الآتها واستعدت
لاكتساب النظريات تسمى عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال الى النظريات
بواسطة الاوليات ثم اذا حصل لها النظريات بحيث يمكن من احضارها
من غير تجشم كسب جديد تسمى عقلا بالفعل ثم اذا استحضر النظريات بحيث
لا تغفل عنها تسمى عقلا مستفادا وفي الرسالة كلام فليطلب في المطولات منه

الرحمن الرحيم

التناد و يوم ليس فيه من دونه من وآل من امن امن من شرور الاعمال
ورزقهم الله تعالى اخيار الآمال بحرمة محمد والصحب والآل

كتاب اصفهاني

كتاب اصفهاني

فكيف يكون الحالة في التنجيز فان قيل التنجيز اجيب بان المراد بالتنجيز علي
والحالة في التنجيز منجز مستقل بالتبعية لا بالاستقلال

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء، وتفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء، دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى، وشهد بوحدانيته انتفاء الفساد عن الارض والسماء، تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء، وتقدس عن الحدوث والانقسام والتأليف والاجزاء، احاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في داجية الظلماء، [illegible] فلا يعسر عليه الاعادة بعد الابداء، [illegible] بقدرته الذي هو [illegible] سابق القضاء، قصر عن ادراك كنه ذاته افكار العقلاء، وتحير في بيداء الوهم فطن العلماء، والصلوة والسلام على خير البرية محمد الذي بعثه الى كافة البرايا، واصطفاه بقمع الضلال ورفع الدين، وعززه بمقام الشفاعة يوم الدين، وعلى آله البررة الاصفياء واصحابه الكرام الاتقياء، اما بعد فان ارباب العقول [illegible] واصحاب النقول متفقون على ان اكرم ما يتقرب اليه [illegible] الهمم، وانفس ما يتنافس فيه كرام الامم، العلم الذي هو [illegible] العلا الذي هو اسنى العطايا، [illegible] ولا كذلك العلم واهله في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، قال الله تعالى والذين اوتوا العلم درجات، وقال هل يستوي الذين يعلمون الاية، وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط، واجل العلوم واعلاها [illegible] العلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها انتظام صلاح العباد وانتظام الفلاح في المعاد، [illegible] مراتب العقول [illegible] العقائل [illegible] فمن تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى، ومن تخلى عنها [illegible] القيام [illegible] علم اصول الدين الذي هو اعظم [illegible] واكرمها اصولا وفروعا واقواها اركانا واوضحها برهانا [illegible] واساسها [illegible] معالم الدين [illegible] هو الكاشف عن [illegible] الالوهية المطلع على اسرار الربوبية الفارق بين المصطفين الاخيار والمفرق [illegible] الاشرار المطيعين من اهل المغفرة

المغفرة والرضوان، والعاصين من اهل الضلالة والطغيان، وقد صنف فيه علماء الزمان، وفضلاء الاعصار والاوان، مطولات مشهورة، ومختصرات لطيفة، وبالغوا في تحرير المقاصد، وتقرير القواعد، وتجريد الزوائد، وتقييد الفوائد، [illegible] كتاب طوالع الانوار من مصنفات الامام المحقق العلامة قاضي القضاة، وحاكم الحكام قدوة المحققين، اسوة المدققين، افضل المتأخرين، ناصر الملة والدين، امام الاسلام والمسلمين عبد الله بن عمر البيضاوي قدس الله روحه، ونور ضريحه، اختص من بينها باشتماله على عقائل المعقول ونخب المنقول، قد نقح اصوله، ووضح فصوله، ولخص قوانينه، وحقق براهينه، وحل مشكله، وابان معضله، وهو مع كمال وجازة لفظه وسهولة حفظه، يحتوي على معان كثيرة الشعوب، متداخلة الجيوب، متوعرة المبادي والمطالع، مقومة العوالي والمقاطع، فاشار الي من لا يسعني مخالفته ولا يمكنني الا موافقته، ان اشرح له شرحا يحرر مقاصده، ويقرر قواعده، ويجرد فوائده، ويقيد فوائده، ويفصل مجمله، ويكمل معضله، ويفتح مشكله، ويوضح معضله، فبادرت الى مقتضى اشارته، وفتح مغلق عبارته، وسعيت في تبيين معانيه، وتعيين مبانيه، وسميته مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار، ورسمته باسم من هو متخل عن قبائح الرذائل، ومتحل بمحاسن الشمائل، منبع الجود والاحسان، المؤيد بتأييد الرحمن، وهو المولى الاشرف الاعظم المولوي الاميري الكبيري الاجلي المخدومي، الحامدي المرابطي الفاخري المؤيدي المنصوري العضدي الظفري الاتابكي الاسفهسلاري السيفي وصون

السلطان الملك الناصري شدّ الله عضده بمن جاهده اسه واجتهد واقام العدل
والاحسان • ونعم اهل الدين والايمان • مولانا سلطان الاعظم • مالك
رقاب ملوك الامم • ملك ملوك العرب والعجم • السيد العادل المجاهد المرابط
المثاغر المظفر على الاعداء • والمنصور من السماء • ناصر الدنيا والدين •
سلطان الاسلام والمسلمين • محيي العدل في العالمين • منصف المظلومين من الظالمين
امام المتقين جامع كلمة المومنين • ابي المعالي محمد ابن مولانا السلطان الاعظم •
الملك المنصور سيف الدين ابو الفتح قلاون • مدّ الله سلطانه على الامة ظلاله
واوسعهم من فضله وفضله صونا وبذلا • ومهّد لعفاته الشريف منازل الكواكب
محلا بالسعود وحلي وقسم الناس والبذل لاعدائه واوليائه • من الليل اذا يغشى
والنهار اذا تجلى شكر النعض اياديه واكرامه • ونشر من احسانه • وانعامه
والمرجو من محاسن شيمه • ان تتلقاه بالقبول بفضله وكرمه قال الحمد لمن
وجب وجوده وبقاؤه • وامتنع عدمه وفناؤه اقول ضمن هذه الخطبة معظم
مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله من وجوب
الوجود والبقاء • وامتناع العدم والفناء • والوحدانية والعلم والقدرة
والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة براعة للاستهلال
الحمد هو الثناء والذكر على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل على انعامه
وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات
الجمال مولي النعم على الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال واتصافه بوجوب
الوجود هو الاصل الذي يشهد على انه متصف بصفات الالهية محض

الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء
وامتناع العدم والفناء واختير الثالث بالنسبة الى الاول والرابع بالنسبة
الى الثاني فاردف الاول بالثاني ثم اردفهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على
وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر
المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله وقال الله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض
ثم استشهد على وحدانيته بوصف العالم وبنائه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة
لفساد السموات والارض قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والوصف
بالسكون المستند بقوله وصف الحجارة في البناء اذ رصفها رصفا اذا ضممت بعضها
الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم لا عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التي لا يتناهى
عددها واحصاؤها فان علمه واحد يتعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات والمحسوسات
والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا
يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى لا يخفى
عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه
تعالى قادر بقدرة واجبة بذاته [illegible] دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض
الممكنات وتخصيصه بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة فلا يتناهى قدرته
عند المراد فلا اعادة المراد كالابتداء وقال الله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده ثم
بين انه يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدره الذي الى ما سبق قضائه
السابق قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقال الله تعالى وان من شيء الا عندنا

قوله وما تنزل الا بقدر معلوم والقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين
واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في الكتاب المبين
منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطرق
يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التي هي كل شيء ولا ينتهي عند
المراد تبارك اسماؤه اي تعالى وتعاظم اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى
تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام وعظمت نعمته التي اسبغ علينا ظاهرة وباطنة
وعمت الاؤه التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة و
باطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في بيداء
الوهيته انظار العقول اي ملاحظته بالبصيرة وآراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة
لما لا يدرك بالفكر وآراؤه هي بالحد والرسم والباري تعالى وتقدس شأنه لا يشارك شيئا
من الاشياء في جنس ولا نوع ولا ينفصل عن غيره بفصل او عرض بل هو
منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل بذاته عما عداه فليس
له لازم بين يوصل تصور العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصل الى ملاحظته ولذلك
تاهت انظار العقول اي ملاحظته التي يستفاد بها تصور الشيء وآراؤه التي يستفاد بها
التصديق به لان التصديق النظري انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر
او بالاثر على المؤثر والاول محال في حقه فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات
الذي يستشهد به لا عليه والثاني ربما لا يفيد اليقين فيتحير العقل قال الله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد وارتجت اي انغلقت طرق الفكر وآراؤه اي جهاته اغلقان

ان الفكر كما سبق هو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب منتهية اليه تشبه الحركة
الاينية المشتملة على مسافة تقع الحركة فيها وتسمى تلك المسافة الطرق ولما يبتدئ منه
الحركة ولما ينتهي اليه الحركة ويسمى كل منهما جهة فشبهت تلك المعقولات بالطرق
التي وقعت فيها الحركة الاينية والمطالب الذي ابتدأت الحركة منه وانتهت اليه
بالجهة فسماها باسمها ولما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجليلة منعم على
غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجليلة مولى النعم اخذ في حمده فقال احمده
ولا احصي ثناءه اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه حيث قال صلى الله عليه وسلم
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال واشكره والشكر ايضا عطاؤه
لان افعال العباد مخلوقة الله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه ثناء باللسان
وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة
والباطنة لما خلق له فيكون الشكر عطاؤه تعالى ولما كان كل سعادة دينية او دنيوية
آجلة او عاجلة واصلة الينا بوسيلة رسول الله عليه السلام قال الله تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلي عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ في الصلوة عليه
فقال اصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغه مشارق الارض ومغاربها
العفاء بالفتح السيف محمد رعني بالكسر يعني بالفتح وقمع اي قهر بأسه اي شدته
وعناؤه بالفتح التعب والضياء الضوء يقال ضاءت النار ضوءا وضياء واضاءت
مثله وقد يجيء متعديا يقال اضاءت النار واضاء ههنا متعد فاعله ضياؤه والضمير
الذي اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عليه السلام والبدر المنير مفعوله قال وبعد

فان اعظم العلوم موضوعا اول اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول
الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع و
شرفه وباستقامة اصوله اى قواعده الكلية لكونه تعالى فاعلا مختارا وفروعه اى المسائل
التى يتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وبقوة حجته ودليله و
وضوح حجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته
ودليله اقوى وحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا
واقومها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واوضحها حجة وسبيلا هو العلم المسمى
بالكلام فانه العلم الكاشف باطها صفات ذاته تعالى عن صفات الافعال والابرار
الاطهار واسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات و
اسرار الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء صفات الافعال
قوله المطلع وصف ثان للعلم على مشاهدات الملك اى المحسوسات ومغيبات
الملكوت اى المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك
بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل
ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة
وبقوله الا له الخلق والامر وبقوله تعالى تبارك الذى بيده الملك وقوله تعالى فسبحان
الذى بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون قوله الفارق صفة ثالثة للعلم اى الفارق
بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى اى المجبولين
عليهما والردى الهلاك مصدر ردى يردى بالفتح ردى قوله الكاشف
وصف رابع للعلم اى الكاشف عن احوال اهل السعادة والشقاوة فى الاخرة

والشقاوة هى دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع
صفة خامسة مرتبة على ما سبق فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب
والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله تعالى متكلم مرسل
للرسل موحى اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع
واساسها ورئيس معالم الدين وراسها فان المعالم الدين محتاجة الى علم الكلام
وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم
موضوعا واقومها حجة ودليلا واجلاها حجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى
وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى واحوال المخلوقات من حيث
انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى
موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم فى ذلك العلم بين بنفسه
او مبين فى علم اخر اعلى منه لا ادنى منه لانه لو بين فى ادنى منه لزم الدور
لان هو فى الادنى يتوقف عليه فلو بين لزم الدور وذات الله تعالى غير بين
بنفسه لانه نظرى وغير مبين فى علم اخر لان سائر العلوم الشرعية يستعان فيها
بالكلام لاسيما اثبات الصانع تعالى لانا نقول ان ذاته مبين فى الحكمة ومسلم
فى الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلام العلوم الدينية كيف يجوز
ان يكون مبينا فى علم غير العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل
وجود الذات وهو زائد على الذات اى الوجود المطلق فيكون من احوال الذات
والبحث عن احوال موضوع العلم فى العلم لا ينافى كون الذات موضوعا فان
قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون فى هذا العلم بل فى علم اخر ان كان الموضوع

غيريتين الوجود و الوجود بالنسبة الى الذات غيريين ولهذا احتاج الى البرهان
اجيب بانه اذا كان البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود
الموضوع مسلماً و مبيّناً في علم آخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون
مبيناً في علم آخر بل في ذلك العلم فانه ح يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود
الموضوع انما يبيّن في علم آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذي
هو اخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده في العلم الاعلى واذا كان غير مبيّن
فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا
وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقيني وسائرها ظني واما بالنسبة
الى الالهي على طريقة الحكيم فلانه مستند الى الوحي المفيد حق اليقين والتاييد الالهي
المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهي على طريقة الحكيم
فانه مبني على العقل الذي يعارضه الوهم واذا كان الاصول كذلك فالفروع المستنبطة
كذلك واما انه اقواها حجة و دليلا فلان حجته برهان قاطع واما انه اجلاها محجة و
سبيلا فلانه سبيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم صراط الله الذي
له ما في السموات وما في الارض **قال** هذا وان كتابنا يشتمل على عقائل المعقول
اقول اي مضى هذا او خذ هذا و العقائل جمع عقيلة وهي الكريمة من كل شيء
اي يشتمل على نفائس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية يقال جاء في
نخب اصحابهم اي خيارهم ح تنقيح اصوله وتخريج فصوله فان الاصول المورة
فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة والتنقيح التهذيب والمراد ان اصوله
مهذبة منقحة عن الزوائد وفصوله مخرجة محررة على القواعد وقوانينه ملخصة

ملخصة اي مبينة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس
يقال اشكل الامر اي التبس ويقال اعضل الامر اي اشتد واستغلق وامر معضل
لا يهتدى لوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اي اوضحته والشعوب
جمع الشعب بفتح الشين وهي تتشعب اي تفرق من قبائل العرب والجنوب جمع
جنب الجنوب اي متقاربها والمسومة المعلمة قوله مسومين اي معلمين
وقوله حجارة من طين مسومة اي عليها امثال الخواتم مقومة اي مستقيمة
يقال قومت الشيء فهو قويم اي مستقيم واراد بالمبادي والمطالع مباحث
النظر ومباديه والممكنات واراد بالمقاطع والعوالي مباحث الالهيات
والنبوة والامامة وما يتعلق بها **قال** وبعد **اقول** لما كان المقصود الاعظم
من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بهما
بالبراهين العقلية المؤلفة من مقدمات مأخوذة من الممكنات بالنظر فيها
رتبه الكتاب على مقدمة وثلث كتب المقدمة في مباحث يتعلق بالنظر
الكتاب الاول في الممكنات والكتاب الثاني في الالهيات والكتاب الثالث في النبوة
وما يتعلق بها **قال** اما المقدمة **اقول** اراد بالمقدمة ما يتوقف عليه
المباحث الآتية ومباحث الكتب الثلثة يتوقف على مباحث يتعلق بالنظر
فلهذا جعل مباحث النظر مقدمة الكتب الثلثة ولما كان النظر ترتيب
امور معلومة متصورة او مصدق بها على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس
بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادي النظر وتلك الامور المرتبة ان
كانت موصلة الى التصور سميت معرفا و قولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق

سميت حجة ودليلا وللنظر باعتبار شموله لها احكام ذكر في المقدمة اربعة فصول الاول
في المبادي الثاني في الاقوال الشارحة الثالث في الحجج والرابع في احكام النظر قال الفصل الاول
اقول اعلم ان تعقل الشيء ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم
ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك هو تمثل حقيقة الشيء عند المدرك
يشاهدها به يدرك وهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك
الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة
بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية
ولكن لا بشرط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق
بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وح يكون مباينا للتعقل في العلم قد يطلق
ويراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوي فح يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس واخص
مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تقدير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا
وقد يطلق ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى
الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى
تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه تصديق كقولنا كل
بياض عرض والتصور في مثل هذا يتحصل لك ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف
وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة
الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق و
اراد بالتصور الادراك الساذج اي الادراك الذي لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك

الادراك الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم
والمص قسم التعقل الى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفردا عن الحكم عليه بنفي شيء عنه
او اثباته له وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما ويسمى الاول تصورا والثاني تصديقا
وانما اختص التعقل بالتقسيم من بين سائر انواع الادراك لان الامور المعلومة
التي يكون ترتيبها فكرا ونظرا اي المعقولات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات
لما ستعرف ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسميته
احدهما بالتصور والاخر بالتصديق عدم انقسام سائر انواع الادراك الى قسمين
وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق ولا تسمية احدهما بالتصور فقط او
بالتصور الساذج وتسمية الاخر بالتصور مع التصديق اي الحكم وقوله وحده
حال من الشيء وقوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه حكم باحدهما
بيان لقوله وحده والمراد به ان لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة
الثبوتية او انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفي و
النسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه هو هو كثبوت عرض للبياض في قولنا
البياض عرض او ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس
طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت
مباينة شيء عن شيء على وجه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا
هذا العدد فرد في قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا فعلى هذا
تعقل شيء لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال
حقيقي على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم في وجه تصور

كل من الطرفين على التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل
شيء وحده اي لا معه حكم فيكون خارجا عن التصديق وادخاله في التصور والا لزم
ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا معه حكم قال
وكلاهما اول اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف
حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهي
والبعض الآخر من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم
ومثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
مثال التصور الكسبي تصور الملك والجن مثال التصديق الكسبي العلم بحدوث
العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البديهي بانه الذي لا يتوقف
حصوله على نظر وفكر نظر لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر
وفكر بان يكون كل من الطرفين او احدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق
البديهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين
بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهي
قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسا مثل حكمنا
بوجود الشمس او من الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا
وغضبا ومنهم من فسر التصديق البديهي بانه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه
من غير استعانة بشيء ويسمى الاول ضروريا فالبديهي بهذا التفسير اخص من الضروري
مطلقا وبالتفسير الذي ذكرناه اولا مرادف له وينبغي ان يراد بالتصديق في هذا التقسيم
ما هو مرادف للضروري والا لم ينحصر التصديق في البديهي والكسبي ولما كان كثير

من المحققين جعلوا التصديق حكما والمص جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه
بنفي او اثبات ذكر في مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء
مع الحكم بانه جعلهما تنبيها على ان المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم
فانما قلنا ان البعض من كل من التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما
كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او كسبية وكل
منهما محال اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما فقدنا شيئا
منهما اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات
والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر واما الثاني فلانه لو كان التصورات والتصديقات
باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء منهما واللازم باطل فان كثيرا من التصورات
والتصديقات يحصل علمهما بيان الملازمة ان النظري انما يكتسب من معارف اخرى
سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها
الى غيره اما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود الاكتساب بشيء
منها الى ما يتوقف عليه واما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية
وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات
اما الدور فلانه يتوقف تحصلنا على شيء على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصلنا
على شيء على نفسه لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وما
يتوقف حصوله على نفسه امتنع حصوله واما الثاني فلان تحصلنا على شيء من التصورات
والتصديقات يتوقف حينئذ على تحصلنا على ما لا نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية له

في العقل مح لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المح مح فتحصيلنا على
من التصورات والتصديقات مح وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور
الشيء بحقيقته نختار ان الكل كسبي ولزوم الدور او التسلسل ح مم اذ يجوز انتهاء التصور
بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجه ما لا انتقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من عوارضه
فالعرض لم حقيقته والعرض ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول
انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقته مم
وهي مم اذ يجوز ان يكتسب تصور شيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما وان كان المراد
تصور شيء بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان
قيل نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او نعني مختلطا بان يكون البعض
بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد ابطلناه وعن الثاني
بانا نختار ان الكل ضروري والجواب عن اصل الشبهة بانا نعني بكل التصورات كل واحد
مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد
التصورات بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الآخر
بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع
افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها مفقودا
ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل واعترض عليه بانه على تقدير ان يكون
الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج
على بطلان هذا القسم لانه ح يكون كل قضية يذكر في بطلان هذا القسم مكتسبة فيمتنع فيحتاج الى
غيرها ويلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج على بطلان هذا القسم واجيب بان

بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير
كون الكل كسبيا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف
ما في نفس الامر فيبطل لا نم انه اذا لم يكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس
الامر قلنا لا نم انه يستلزم خلاف ما في الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومية لازما لهذا
التقدير وهو مم اجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا
في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان ما هو الواقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة
في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم المط وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن
دفع الاعتراض بوجه آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في
بطلانه مكتسبة ان اراد به انها تكون مكتسبة في نفس الامر فمم لانه لا يلزم من تقدير كون الكل
مكتسبا على التقدير كونها مكتسبة في نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اراد به انها تكون مكتسبة
على التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير
ولقائل ان يقول لا نم ان الشرطية في هذه الصورة محال قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو
مح قلنا ان اردتم انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومه مسلم وامتناعها
مم وان اردتم به انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها
مم فان المعارف السابقة معدات للاحقها ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات
لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال تبين امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق
آخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن
بما لا يتناهى يتوقف على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو مح لان الزمان من اول وجود النفس متناه
لانا نقول انه ح يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الظاهر

بالحج والآذان نقاتل ببطلان هذا القسم لو كان التصورات والتصديقات بأسرها مكتسبة لما حصلنا
على شيء منهما بلا نظر وفكر واللازم باطل فإنه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر
قال والنظر ترتيب أمور معلومة أولاً لما ذكر أن البديهي هو الذي لا يحتاج إلى فكر ونظر احتاج إلى تعريف
النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة التي هي البطن
الأوسط من الدماغ أي حركة كانت إذا كانت في المعقولات وأما إذا كانت في المحسوسات فتسمى تخيلاً
وتلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الأول مفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة
في مقولة الكيف فإن الحركة في الكيف كما يقع في الكيفية المحسوسة يقع في الكيفية النفسانية بأن ترتسم
الصور الباطنة في النفس شيئاً بعد شيء عند الاستعراض ولا شك أن النفس تلاحظ الأمور عند
الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر ولتلازمهما أطلق اسم أحدهما على الآخر فاستعملا
استعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان أخص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات
مبتدئة من المطلوب المشعور به كما في الحافظة عند طلب مباديه المؤدية إليه إلى أن تجد المبادي ثم يرتبها
فترجع منها إلى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعقولات
عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى أيضاً نظراً وقد يطلق اسم أحدهما على الآخر أيضاً بهذا الاعتبار
وكان المصنف لما لم يتغايرا عنده فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطالب إلى المبادي من غير أن ينضم
إليها الرجوع منها إليه ولما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص
لازم بين له رسمه به والترتيب جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك
الأشياء نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر بالرتبة العقلية فهو أخص من التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة
قوله أمور أراد به اثنين فصاعداً قوله معلومة أي متصورة أو مصدق بها تصديقاً يقينياً أو غيره

ليتناول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقيني والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون التعريف مخصوصاً بالنظر الموصل

بالمعنى الكلي وهذا التعريف باعتبار العلل الأربع المادية والصورية والفاعلية والغائية
وليس المراد بالتعريف بالعلل الأربع أن نجعل العلل أنفسها معرفات فإنه لا يصح ضرورة
لزوم صدق المعرِّف على المعرَّف والعلل لا تصدق عليه بل المراد أن نجعل المعرِّف محمولاً على
المعرَّف باعتبار العلل فيكون التعريف تعريفاً للشيء المركب باعتبار وجوده لأن غير المركب
لا تتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا تتصور له الفاعل والغاية فيكون
التعريف رسمياً لأن المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات باعتبار الأمور الخارجة
عن الشيء والمحمولات التي يكون باعتبار الأمور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون التعريف
رسمياً وقوله أمور معلومة خاصة مأخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية
واحدة منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة والأخريان بالالتزام وقوله على وجه يؤدي
إلى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة مأخوذة من العلة الغائية وتلك الأمور المرتبة إن كانت
موصلة إلى تصديق يسمى حجة ودليلاً والأول كالحيوان الناطق الموصل إلى
تصور الإنسان والثاني كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل إلى التصديق
بقولنا العالم له سبب وقدم المصنف القول الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة
بالطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره ولا
يكون هو مؤثراً فيه كتقدم الواحد على الاثنين فإن الاثنين متوقف على الواحد ولا
يكون الواحد مؤثراً فيه والقول الشارح بالنسبة إلى الحجة كذلك لأن القول الشارح
من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعاً إذ
كل تصديق يتوقف على تصور طرفيه وتصور النسبة بينهما ضرورة امتناع الحكم
عند الجهل بأحد هذه الثلاثة ولا يكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق قال

وإلا يلزم من حصول التصور حصول التصديق ضرورة وجوب وجود الأثر عند وجود المؤثر

قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول في شرايط المعرف معرف الشيء
ما يستلزم معرفته معرفة الشيء فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف ولا يعرف الشيء
بالمساوي له في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد ح متن

قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث اه اقول الفصل الثاني في الاقوال
الشارحة ذكر فيه ثلثة مباحث الاول في شرايط المعرف الثاني في اقسام المعرف الثالث في
بيان ما يعرف ويعرف به المبحث الاول في شرايط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة
الشيء والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي ومن
المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي ليشمل هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم
ان يكون المحدود والمرسوم معرفا الحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم ان
معرفته مستلزمة لمعرفة الحد ومعرفة الرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام الاستلزام المسبب
للسبب لا العكس لكن الاستلزام اعم من استلزام المسبب للسبب وبالعكس ولا دلالة للعام
على الخاص وقيل معرف الشيء ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يستقيم على راي
من جوز التعريف بالمفرد فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة
اللازمة البينة البسيطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان التعريف
بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه ما والا امتنع طلبه
ولا بد لكل متصور يستفاد منه تصور المطلوب وذلك المتصور غير متصور بوجه ما للتصور بوجه كان
بالمطلوب فح تصور المطلوب يوجب حصول التصورين في وجود التصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب
بمجرد المفرد الموقع للتصور المطلوب فمعرف الشيء قول يفيد تصوره تصور الشيء حجة به الحجة
قيل لو احتاج المعرف الى معرف لتسلسل واللازم باطل بيان الملازمة انه لو احتاج
المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف الى معرف اخر ويتسلسل وايضا لو كان للمعرف
معرف يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص
ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف به اجيب عن الاول ان معرف المعرف

مندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف وممتاز عن ساير المعرفات بالاضافة
الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفة معرفه من حيث هو معرف
والاضافة الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة المضافين فيصير هو بمجموعه معلوما
فلا يحتاج الى معرف اخر قيل وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة
معرف بالجزئين المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة
كون المجموع المركب منهما غير محتاج الى معرف اخر والجواب الحق ان هذا التسلسل
تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر
معرف المعرف من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا الاعتبار لا يحتاج الى
معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو محتاج الى المعرف ولا يعتبر
العقل على هذا الوجه دايما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه
والجواب عن الثاني يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء وباعتبار
عارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو
للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو معرف للمعرف
لا باعتبار انه اخص منه ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف
لان العلم بالمعرف سابق على المسبب واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم
بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء
بان يكون ما جعل معرفا بحالة اذا علم علم المعرف واذا جهل جهل كما اذا قيل الزوج
عدد ليس بفرد فان عدم الفرد مساو للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا
تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به حاصلا قبل العلم بنفسه سواء

وبنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر ولا باخفى منه سواء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري
والنهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق او بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين
بالشيئين ثم تعريفه بالاثنين او لم يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس وينبغي ان يقدم الاعم لشهرته وظهوره متن

جعل المعرِّف نفس المعرَّف فقط كقولهم الحركة اي الاينية نقلة او جعل نفس المعرَّف مع غيره
كقولهم الانسان حيوان بشر والاول مثال للعرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف الشيء
بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى منه على المعرَّف او لم يتوقف عليه واذا توقف عليه
فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي اما اذا توقف
عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع
الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج
اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين
اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين واما التعريف بالاخفى
الذي لم يتوقف على المعرَّف فكتعريف النار بركن شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار لكن
لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغي ان يقدم الاعم في التعريف لشهرته وظهوره
لان شروط الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص ومعانداته فان كل ما هو شرط للعام
ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك ان ما قل شرطه ومعانده اكثر وجودا
عند العقل فيكون اشهر واظهر عند العقل بحسب تعلقه لان المتعلم يدركه اولا ثم
ينتقل الى الاخص فقيل انه يجب تقديم الاعم في الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس
وهو يدل على شيء مبهم غير محصل بعينه ويحصله الاخص الذي هو الفصل فاذا لم يتقدم الجنس
يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون حدا تاما مشتملا على جميع الاجزاء واما غير الحد التام
فتقديم الاعم فيه اولى وليس بواجب وفيه نظر فان جميع الاجزاء في الحد التام ليس الا
الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى يحصل سواء قدم الجنس على الفصل او اخر فان
تقدم الجنس على الفصل ليس بجزء صوري للحد التام حقيقة وذلك لان تقدم الجنس

على الفصل اضافة عارضة للجنس بالنسبة الى الفصل والاضافة العارضة للشيء بالقياس
الى غيره متاخرة عنهما موقوفة عليهما فلا يكون مقومة لماهية الجنس والفصل ولا لوجودهما
الاجمالي الوحداني ولا لوجودهما التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا للحد التام لا يقال
ما ذكرتم يفيد ان تقدم الجنس على الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل ولا يلزم ان لا يكون
جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة
وهي تقدم الجنس على الفصل لانا نقول ان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود
مطابق له وكل ما لا يكون جزءا لمفهوم المحدود لا يكون جزءا للحد التام وكل ما يكون
جزءا للحد التام يكون جزءا للمحدود وتقدم الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون
جزءا للحد التام والا لكان جزءا للمحدود واطلاق الجزء الصوري على تقدم الجنس على
الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب تقدم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا له
لجواز ان يكون شرطا كما ان وجوب تقدم الجنس على الفصل باعتبار الاشتمال
ووجوب تقدم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضي ان يكون تقدم
الجنس على الفصل في الاول الاعتباري وتقدم الفصل على الجنس في الثاني بها جزءا صوريا
للماهية المتقومة بهما والحق ان العام ينبغي ان يقدم على الخاص في التعريف سواء كان
العام جنسا او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يفيد
التمييز والتميز لا يحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار الاشتراك اولا حتى يتصور تميزا
وينبغي ان يجتنب في التعريف من الالفاظ الغريبة اي التي لا يكون استعمالها مشهورا
وحوشيا بحسب قوم دون قوم ويقابلها المعتادة وعن الالفاظ المجازية اي الالفاظ المستعملة
في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها تحتاج الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح

ويجتنب عن الالفاظ الغريبة والمجازية والتكرار مثل ان يقال العدد كثرة
مجتمعة عن الوحدات والاب حيوان جسماني ناطق اللهم الا اذا دعت
اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايفين مثل الاب حيوان
متن

اقول شارح وسبب ان يجتنب في التعريفات عن التكرار من غير ضرورة او حاجة سواء كان
المكرر بعض الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والجمعة من الاحاد نفس الكثرة
او بعض اجزاء الحد مثل الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يوخذ في حده الجسم
فيقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض اجزاء الحد الا ان
واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار
الذي يقع في تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما اللذان يكونان معا في
التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتصور لواحد منهما تصور الا عند تصور
الاخر وكذلك لا يعقل كل منهما الا عند تعقل الاخر فيجب ان يؤخذ في كل واحد منهما بايراد
السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين لتحصلا معا في العقل فحينئذ البيان بالذي
يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع تكرار السبب حتى يتم منه تخصيص البيان بالمقصود
منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه
حيث يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه فالحيوان الاول هو الذات الذي هو موصوف
باضافة الابوة وقد اخذ اعتبارين عن الاضافة والتولد من نطفته سبب تضايفهما ومن
حيث هو يتولد من نطفته تكرار ضروري للسبب فلكي السبب لحوق الاضافة الى الحيوان
الذي هو موصوف الابوة وتكراره لتخصيص البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى
الابن من هذه الحيثية فلو لم يتكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد
على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا واما اذا
كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من نطفته حيوان
اخر من نوعه لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل انما يكون من حيث هو يتولد

يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك او حاجة كما في قولهم
الانف الافطس ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف متن

من نطفته شخص اخر من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض اجزائه ولا يصح بدونه واما التكرار
بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا
وقد حكى كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والوصف الذاتي من هذا
القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في
الانف فصار الانف والتقعير مكررا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة فانه لو
لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال في تعريف الانف الافطس
هو ذو تقعير مخصوص بالانف فيكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا لان
السؤال عن الانف الافطس فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا
للسؤال فان لم يكرر لم يكن كاملا فان قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسؤل
عنه فيهما ان كان هو الموصوف فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان
الموصوف مع العارض فالتكرار ضروري في محل الحاجة ايضا والا اختل التعريف
واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف
صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف تاما ولكن ان
هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والوصف الذاتي له يكون التكرار
في تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل سائل عن المجموع فيجب ان يذكر الذات
مرة للتعريف ومرة لتعريف العرض الذاتي له وليس بضروري في تعريف الامر لانه لو كان
السؤال عن الوصف الذاتي وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج
المجيب الى هذا التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال قال الثاني في اقسام
المعرف اه اقول المبحث الثاني في اقسام المعرف فمعرف الشيء يجب ان يساويه

في العموم والخصوص اي في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف على
كل ما يصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف
على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق
لكان مباينا له او اخص منه من وجه او اخص منه مطلقا او اعم منه مطلقا والكل باطل
اما الاول والثاني فلان المعرف يجب ان يكون تصوره مستلزما لتصور المعرف
والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما الثالث فلان الاخص مطلقا
لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى
والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن
غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما عن
الاخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان
والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت هذا فنقول المعرف على اربعة
اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر في هذه الاربعة
ان المعرف الذي هو غير المعرف ومساوله في الصدق لا يخلو من ان يكون داخلا
في المعرف او خارجا عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرف داخلا
في المعرف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام كالحيوان الناطق
في تعريف الانسان او لم يكن المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي
الناطق او الجسم الناطق او الجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون
المعرف خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة في تعريف الانسان
والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا اي

قال الشيخ في اقسام المعرف معرف الشيء لا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشتمل جميع افراده ويميزها عن غيرها فلا يخلو اما ان يكون داخلا فيه
او خارجا عنه او مركبا منهما والاول اما ان يكون جميع الاجزاء وهو الحد التام او لم يكن وهو الحد الناقص والثاني هو الرسم الناقص
والثالث ان كان المميز داخلا يسمى حدا ناقصا ايضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما متن

اي يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا ايضا كالماشي الناطق في تعريف
الانسان وان كان بالعكس اي يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان
الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وان كان الداخل
غير الجنس القريب فهو الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك او الجسم الضاحك او
الجوهر الضاحك في تعريف الانسان وظاهر كلام المص يقتضي ان يكون المميز الخارج
مع اي جنس سواء كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما وح يجوز ان يكون الرسم
التام اكثر من واحد وعلى ما قرر لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام
لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز ان يكون متعددة
قال واعترض عليه اقول اي اعترض الامام على التعريف ووجهه الاول
ان تعريف الشيء محال لان تعريفه بنفسه ممتنع وح التعريف اما بالداخل او الخارج
او المركب منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكلاهما
باطل اما جميع الاجزاء فلان جميع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف
الشيء بنفسه وهو ممتنع واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا
من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع الاجزاء غنيا عن التعريف
او معرفا بغير ذلك الجزء الذي فرض انه معرف للشيء واذا كان جميع اجزاء الشيء
معلوما او معرفا بغير ذلك الجزء يكون الماهية معلومة فلا يكون ذلك الجزء معرفا
هف فثبت ان الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف
اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم
التعريف بالخارج والتعريف بالخارج محال لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف

اختصاصه به لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح للتعريف فاذا لم يعرف
اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت
الوصف للشيء وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الشيء ومعرفة
ما يغايره من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء
وبما عداه فان الاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عما عداه فيتوقف
معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك محال فانه
يلزم من معرفة الشيء الدور لانه ح يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج
اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء يتوقف على معرفة
الشيء فيلزم الدور ويتوقف معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن على ما لا نهاية
لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل والخارج خارج لان الخارج لا يكون
نفس الشيء ولا داخلا فيه والا يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء من
المركب منه ومن الداخل جزء الجزء جزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون
خارجا والا يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لانا نقول دخول المركب في الشيء
يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء لا يوجب خروج كل جزء منه فيلزم
من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج الثاني
ان الشيء المطلوب تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل
وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا يشعر به بوجه قال
واجيب عن الاول اه اقول اجيب عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل والخارج
صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلانا لا نسلم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم

ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا بنفسه فان الجزء متقدم على الكل بالطبع
والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء
حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه واما التعريف
بالداخل اذا كان ببعض الاجزاء فصحيح قوله الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا
من اجزائه قلنا لا نم فان معرف الشيء ليس يجب ان يعرف شيئا من اجزائه
اصلا لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن تعريف الجزء اياها قوله اذا كان
جميع الاجزاء معلومة تكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نم
ان الاجزاء اذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء
فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل اليها
التعريف والجزء تعرفه واما التعريف بالخارج فلانا لا نسلم انه باطل قوله الخارج انما يعرف
الشيء اذا عرف اختصاصه قلنا لا نم قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا
يصلح للتعريف قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به فلا احتمل عدم اختصاصه
به فلا يفيد معرفته قلنا لا نم انه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه
به فانه يجوز ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل
عدم اختصاصه به وح يفيد معرفته فان افادة الوصف الخارجي معرفة الموصوف
يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه
وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف وشموله له في نفس
الامر فانه لو لم يكن مختصا به لكان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم
منه والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص

اخر ولا الاصطلاح للتعريف وافادة الوصف الخارجي معرفة الموصوف لا يتوقف على العلم
بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل
لجميع افراد الموصوف لا معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف فجاز ان
يكون بين الوصف المختص الشامل وبين الموصوف الشامل ملازمة بينة بحيث ينتقل
الذهن من تصوره الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم
ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف
لكن لا نسلم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى فان معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة
الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية مطلقا العلم بالاختصاص
يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم
الدور والاحاطة قال المص وهذا الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء
بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع الاجزاء
لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو
كل ومجموع لا يكون متقدما فيكون جميع الاجزاء عين الشيء فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء
لامتناع تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرفة الشيء ليس هو احاطة المعرف بسائر اجزائه
لاستغنائها باسرها فيقال لو كانت الاجزاء باسرها في الصورة معلومة كانت
الماهية معلومة لانه لو لم تكن الماهية معلومة عند العلم بجميع اجزائها في الصورة
لم يفد التحديد معرفة المحدود ولكنه مفيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم
بجميع الاجزاء تكون غنية عن تحديدها باجزائها فلا يكون الحد مفيدا لها واما قوله في الجواب
عن التعريف بالخارج لتعريف الموصوف موقوف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم

من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر
لا على العلم بهما فيقال لو سلم للخارجي تصوره بتصوره فان كان الخارجي
متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجي متصورا
امتنع التعريف به ثم قال المص بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان
الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد يفيد استحضار الاجزاء مجموعة بحيث
يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء عين الماهية
لكن جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان
يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على
سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا
الاعتبار غير فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على
سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء
معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات
الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع التصورات عبارة عن جميع وجودات
الاجزاء في الذهن لان تصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات
جميع الاجزاء وجودات لها في الذهن ووجودات جميع الاجزاء في الذهن غير
وجود جميع الاجزاء في الذهن اعني وجود الماهية اما بالذات او بالاعتبار
فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء
وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات او بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء
وجود واحد متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير

بغير وجود واحد يتعلق بالجميع فتصورات الاجزاء غير تصور الاجزاء فلا يلزم من
التوقف على الاجزاء توقف الشيء على نفسه قال قيل الاجزاء اما ان يكون لكل من
الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل
وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر في الذهن فامتنع حمل احدهما على الآخر
بالمواطاة وشرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق واذا لم يكن
محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون
الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم ان يكون جميع الاجزاء موجودا في الذهن
بوجود واحد فيلزم توقف الشيء على نفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا
مغايرا لوجود الآخر في الذهن وامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة بهذا
الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق
ولكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق باعتبار ماهيته لا باعتبار
ماهيته بقيد الوجود ولكل من الجنس والفصل وان كان له وجود مغاير لوجود الآخر
ومع اعتبار تقييده بهذا القيد لا يحمل احدهما على الآخر لكن باعتبار ان كلا منهما
قد توجد مع الآخر بوجود واحد يصدق احدهما على الآخر وعلى تقدير ان يكون
الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التوقف على الاجزاء الموجودة في الذهن
بوجود واحد توقف الشيء على نفسه وذلك لان الوجود الواحد باعتبار تعلقه بماهية
الجنس في الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار تعلقه بماهية الفصل تصور لماهية
الفصل وباعتبار تعلقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية والتصورات
متغايرة وان كان الوجود في الذهن واحدا فالمجموع تصور الجنس والفصل غير

تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين يفيد التصور المجموع
فلا يلزم توقف الشيء على نفسه وكذا الرسم ان كان مركبا يكون مفرداته متصورة
ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على انحصارها مجموعة بحيث
يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المفرد فلا يفيد
لانه ان كان متصورا يكون المعرف متصورا فامتنع عن التعريف وان لم يكن
متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثاني ان وجه الطلب التي الشعور به
بعض اعتباراته فلا استحالة فان الشيء المطلوب صورة معلومة من وجه ومجهول من
وجه فوجه الطلب هو الشيء ذي الوجهين لا الوجه المعلوم او الوجه المجهول
فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال الثالث في بيان ما يتوقف
به اه اقول المبحث الثالث في بيان ما يتوقف به ويتوقف من الحقائق
اما ان يكون بسيطا اي لا يكون له اجزاء بان لا يلتئم من شيئين او اكثر او مركبة
اي يكون له اجزاء بان يلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب
اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه
غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يكون
الا بما له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزء الغيره كا
فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره
لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ويتركب
عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد به الغير والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد
لان له جزء ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزء الغيره كالانسان فانه مركب

من الحيوان والناطق ولا تركب عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فهو واحد وكذا به
والمركب الذي تركب عنه غيره يحد لأن له جزءا ولهذا الغير بضرورة كونه جزءا له
كالحيوان فإنه مركب من الجسم والنامي والحساس والمتحرك بالإرادة وتركب عنه الغير
كالإنسان فحد الحيوان والحد به فالحد المركب سواء كان حدا تاما أو حدا ناقصا
وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط و
المركب وكل ما هو له خاصة لازمة بينة غير بديهي التصور يرسم وكل ما هو خاصة لازمة
بينة لشيء غير بديهي التصور يرسم ذلك الشيء بها قال الفصل الثالث في الحجة أقول
لما فرغ من الفصل الثاني في الأقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجة وذكر فيه
ثلاثة مباحث الأول في أنواع الحجة الثاني في العكس وأصنافه الثالث في مواد الحجج
وهي جمع حجة وهي الموصل القريب إلى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم
الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وأراد بالعلم الملزوم والعلم
اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين وأراد باللزوم ما هو أعم
من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا أي بغير واسطة أو غير بين أي
بواسطة وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج المدلول العدمي لأن المدلول العدمي
له وجود في الذهن لأن المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية
المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه أعم من الثبوت والانتفاء وكل
منهما وجود في الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول
أعم من أن يكون المدلول من المركبات السلبية أو الثبوتية ولما كان هذا التعريف
بحسب اللفظ لم يتحاش فيه عن ذكر المدلول فإن التعريف اللفظي لا يحترز فيه عن

عن أمثاله والدليل على ثلاثة أنواع ووجه الحصر أن الدليل أمر إضافي يستدعي
شيئين أحدهما ما يكون العلم به ملزوما والآخر ما يكون العلم لازما والأول يستدل
به والثاني يستدل عليه فالمستدل به إما أن يكون كليا أو جزئيا وكذا المستدل
عليه وإذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما في الصدق
ليلزم من العلم بأحدهما العلم بالآخر إذا عرفت هذا فنقول إما أن يستدل بالكلي
على الجزئي كما يستدل بثبوت الإمكان للتأليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم
الذي هو جزئي بأن يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن أو
يستدل بالكلي على الكلي أي بأحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت
الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للإنسان الذي هو كلي مساو للمتعجب
بالقوة بأن يقال كل إنسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل إنسان
ضاحك ويسمى هذان قياسا أو بعكسه أي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء
تاما إن كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثل أن يقال كل جسم ذو وضع
لأن الجسم إما بسيط أو مركب وكل منهما ذو وضع والاستقراء ناقصا إن لم يكن
الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها كأن يقال كل حيوان يحرك فكه الأسفل
عند المضغ لأن الإنسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص
لا يفيد اليقين لجواز أن يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض
الذي استقرئ كالتمساح فإنه لا يحرك فكه الأسفل فلا يصدق الحكم الكلي أو يستدل
بجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما
في الإسكار بأن يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الإسكار ويسمى تمثيلا في عرف

في عرف المتكلمين وحجة في عرف الفقهاء، والحكم الاول وهو الحرمة في مثالنا يسمى اصلا والحكم
الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما وهو الاسكار في مثالنا يسمى
جامعا والجامع اما ان يثبت اسناده بكونه مؤثرا في الحكم اي بجعله او تأثيره تارة يثبت
بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية وجودا وعدما اي يوجد عند وجوده
ويعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا وعدما اما وجودا ففي ماء العنب
عند وجود الشدة المطربة واما عدما فعند كونه عصيرا لم تحدث فيه الشدة المطربة او عند
صيرورته خلا واخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض
ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع
او غيرها وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يعد ابطال علية الوصف فتعين
الاسكار للعلية او بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص
والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصى المصنف الكلام في القياس في منهاج الوصول
الى علم الاصول قال الثاني القياس واصنافه اه اقول المبحث الثاني في القياس
واصنافه اعلم ان الحجج المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او
بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان
حجج الموصل وهي الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص يباين بعضها
بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام
والناقص سماها اقساما ولما كان تباين حجج الحجة وهي القياس والاستقراء
والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين حجج القياس وهي القياس الاستثنائي
والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والاول

يطلق على المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد به هنا المعقول
لانه هو المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز قوله مؤلف من اقوال اراد به
قضيتين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس المركب وخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة
لعكسها وعكس نقيضها ولا ينتقض بمثل قولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق وبقولنا
لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى
ومع هذا ليس بقياس لانا لا نسلم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا فهو سارق
بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولا نسلم ان قولنا لما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة لما دلت على الاتصال احدثت
على وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احداهما الاتصال والاخرى وضع المقدم و
قوله متى سلمت لا نعني به كونها صادقة بل كونها بحيث اذا فرض صدقها لزم منه قياس
معه انها كاذبة قوله لزم عنه اي عن القول المؤلف تقييد كون هيئة التأليف داخلة
في القياس فلا لكم حصل لزم عنها فان المطلوب حصل من تلك الاقوال مع الهيئة المخصوصة
وقوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اي لا يكون لازمة لاحدى مقدمتي
القياس او بواسطة مقدمة اخرى في قوة المذكورة اي يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس
لكن حدها مغايرا لحدود القياس والاول اي اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا
آ مساو لـ ب و ب مساو لـ ج فانه يلزم منه آ مساو لـ ج لكن لا لذاته هذا التأليف والا لكان
هذا النوع من التأليف منتجا دائما وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساوات المباينة او النصفية
او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا آ مباين لـ ب و ب مباين لـ ج لم يلزم ان يكون آ مباينا
لـ ج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون مباينا وكذا لو قلنا آ نصف لـ ب و ب

فصفح لم يلزم ان آ نصف ح لان نصف النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا آ

ضعف لـ ب و ب ضعف ح لم يلزم ان آ ضعف ح لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا

بل انما يلزم من هذا التاليف ان آ مساو ح بواسطة قولنا كل مساو لـ ب مساو لكل ما يساوى

ب فانه اذا انضم الى الاول انتج آ مساو لكل ما يساويه ب و معناه كل ما ساويه ب

فآ مساو له و ب مساو ح معناه ح يساويه ب فيجعل صغرى كقولنا كل ما يساويه ب

فآ مساو له ينتج ح آ مساو له و معناه آ مساو ح وهو المط فعلم ان التاليف المذكور

انما يلزمه قولنا كل مساو لـ ب مساو لكل ما ساويه ب وهى مقدمة اجنبية غير لازمة

لاحدى مقدمتى القياس فحيث لم يصدق هذه المقدمة لم ينتج التاليف كما فى قولنا

آ نصف لـ ب و ب نصف ح لانه لا يصدق كل ما هو نصف لـ ب فهو نصف لكل

ما يكون ب نصفه وحيث يصدق تلك المقدمة ينتج كما فى قياس المساواة وما يجرى

مجراه كما فى قولنا آ ملزوم لـ ب و ب ملزوم ح فانه يلزمه آ ملزوم ح اذ يصدق كل

ما هو ملزوم لـ ب و ب ملزوم ح فانه يلزمه آ ملزوم ح اذ يصدق كل ما هو ملزوم لـ ب ملزوم

لكل ما يكون ب ملزوما له و آ ح اى اللزوم بواسطة مقدمة فى قوة المذكورة كقولنا جزء

الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع

الجوهر فانه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا

كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب

ارتفاعه ارتفاع الجوهر ينتج المط و آ انما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون جزءا

معاير الحدود القياس لئلا يخرج البيان بالعكس المستوى فان حدود القياس

ثم لم يتغير بخلاف الخلف و ههنا لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس

المستوى والمراد باللزوم لذاته اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره

وقولنا اخرى اى مغاير لكل واحدة من المقدمتين والا يلزم ان يكون كل قياس منتجا

قياسا لاستلزامه لكل واحدة منهما لا يقال العناد هو البعيد بعضها ان لا يكون القياس

الذى استثنى فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان آ ب فح د لان القول اللازم

عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم فى الاستثنائى هو التالى واحدى المقدمتين

هى الملازمة بين المقدم والتالى والاخرى وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم

مغاير لكل منهما فان القول اللازم ح د واحدى المقدمتين ان كان آ ب فح د

والمقدمة الاخرى آ ب ثم القياس لا يخلو اما ان يشمل النتيجة او نقيضها بالفعل

ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج

النهار موجود و هو مذكور فى القياس بالفعل و ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

لكن ما يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة فالنتيجة وهى قولنا لم يكن الشمس

طالعة نقيضها مذكور فى القياس بالفعل او لم يشمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل ويسمى

اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث نتيجة ولم يشملها

القياس ولا نقيضها بالفعل قال والاول هو ان يستدل بوجود الملزوم اقول

والاول اى القياس الاستثنائى هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم

كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم

اللازم على عدم الملزوم كما اذا قلنا فى المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان

او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر او بعدم احد المتعاندين على

وجود الآخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس

بزوج لكنه فرد وليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون
القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم من وجود
الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة لزومية
اذ يشترط ان تكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم
ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة
بين الامرين ليلزم من وجود احدهما عدم الاخر ومن عدم احدهما وجود الاخر وتسمى
تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اي صدقا وكذبا اي لا يصدقان معا
ولا يكذبان معا كالمثال المذكور ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط اي لا يصدقان
ويكذبان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا
كذبا فقط اي لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا
او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان تكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود
احدهما عدم الاخر ومن عدمه وجود الاخر ويكون القياس الاستثنائي مشتملا
على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اي صدقا
وكذبا في الحقيقية او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة او رفع المعاند
مطلقا في الحقيقية او كذبا فقط في مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية قال
والثاني على اربعة اوجه اقول لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو
بحسب ما يتركب عنه من القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات الصرفة والى شرطي
وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات والمصنف لم يتعرض الا للاقتراني الحملي ولا بد
لكل قياس اقتراني حملي من مقدمتين تشتركان في امر يسمى حدا في المط ويسمى ذلك الامر

اوسط

اوسط لتوسطه بين طرفي المط ويفرد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المطلوب
المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به ويفرد المقدمة الاخرى
بالمحكوم به في المطلوب المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه ويسمى
المقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى
لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس
هو المط والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان صغرى والحساس هو الاكبر و
قولنا كل حيوان حساس كبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء القياس
تسمى مقدمة وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة يسمى حدا للقياس
ولكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهيئة نسبة الحد الاوسط الى
الاصغر والاكبر بالوضع والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى تسمى قرينة وضربا
والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه
والاشكال اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
وهو الشكل الاول الاول لان الانتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب
الاربعة واشرف المطالب او الاوسط محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى
الشكل الثاني جعل ثانيا لانه شارك الاول في الصغرى التي هي اشرف من الكبرى
لاشتمالها على موضوع المط الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج الكلي الذي هو اشرف
من الجزئي وان كان كليا سالبا والجزئي ايجابا او الاوسط موضوعا فيهما اي في
الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى
مقدمتين وهي الكبرى او الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى

اي

يسمى به

الشكل الرابع جعل ابعاد الحالة الاولى في المقدمتين قال والاول وهو ان يستدل
بصدق الاوسط اقول الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة
بحسب الكمية اي الكلية والجزئية والكيفية اي الايجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب
الصغريات الاربع الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في
الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها
لو كانت سالبة يكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج تحت الاوسط فلم يتعد
الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه
الاوسط على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان
الحكم بالاكبر على بعض ما صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من
جملة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدي الحكم من الاوسط
الى الاصغر فسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحد
من السالبتين صغرى والمحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة
اخرى وهي الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى
فيبقى الضروب المنتجة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية كل واحد مع الكبرى الموجبة الكلية
والسالبة الكلية فالشكل الاول وهو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى
الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة
الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو
الكبرى الموجبة الكلية كقولنا وكل ب ا او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط
كقولنا ولا شيء من ب ا على صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل

متعلق بالاستدلال ١٢

اربعة ح

الاصغر

الاصغر او بعضه اي يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل
ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل
ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه
الاوسط على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض
ج ب وكل ب ا فبعض ج ا او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شيء
من ب ا فلا شيء من ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولا شيء
من ب ا فبعض ج ليس ا قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله ان يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وقوله
او بعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر تقديره على
صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل
الاصغر وقوله وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط تقديره او يستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق
الاكبر على بعض الاصغر وقوله او سلبه عن كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر
متعلق بقوله صدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل
بصدق الاوسط على الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب
الاكبر عن كل الاصغر وقوله او بعضه الآخر معطوف على كله متعلق بقوله او بعضه بعد
قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط

وقوله ح

على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
قال الثاني ان يستدل بصدق الاوسط اقول الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالكيف
والسلب لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات في ايجاب شيء واحد عليهما او في سلب شيء واحد
عنهما فحينئذ يكون الحق في الشكل الثاني الموجبتين في بعض المواد توافق الطرفين وفي
بعضها تباينهما وكذا في السالبتين في بعض المواد توافقهما وفي بعضها تباينهما
فلم يستلزم شيئا منهما على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان
حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل الكبرى قولنا و
كل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل الكبرى
قولنا ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار وكلية الكبرى
لانها لو لم تكن كذلك لزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان
ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان
وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس
وبعض الحيوان فرس او بعض الصهال فرس والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان
وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بصهال فسقط بشرط الكيف ثمانية اضرب
وهي الحاصلة من كل واحدة من الخسيستين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبشرط الكلية
سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن
السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية
صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية

صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى قال الشكل الثاني
ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج
ب ولا شيء من ا ب او بعكسه اي يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط
على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا
لا شيء من ج ا فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين فان نتيجتهما
واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن
بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا ب على
الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضربين
الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الجزئية وشرط انتاج هذه الضروب الاربعة
احد الامرين اما اتحاد زمان السلب والايجاب او صدق الدوام على احدى المقدمتين
اما الدوام بحسب الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق احد الامرين
لم ينتج القياس كقولنا لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع وكل قمر منخسف وقت
حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام
لان نقيضه صادق وكل قمر قمر قال الثالث ان يستدل بصدق الطرفين اقول
وانما الشكل الثالث فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احداهما اما ايجاب الصغرى
فلانها لو كانت سالبة لزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس
وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق وهو بعض الفرس حيوان وفي
الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق ولو بدل الكبرى قولنا لا شيء من الانسان

بصهال ولا شيء من الانسان بحمار بصير الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو
كل فرس صهال وفي الثاني التخالف وهو لا شيء من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين
فلانهما لو كانتا جزئيتين لم يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان
وبعض الحيوان ناطق وبعض الحيوان فرس والحق في الاول الايجاب وهو كل انسان ناطق
وفي الثاني السلب وهو لا شيء من الانسان بفرس ولو بدل الكبرى بقولنا ليس بعض الحيوان
بناطق وليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وفي الثاني خ
فاذا سقط عشرة اضرب ثمانية من الشرط الاول وهي الحاصلة من ضرب الثنتين صغرى مع المحصورات
الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع
الخاصتين كبرى بقي الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات والصغرى الموجبة
الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبتان
الكليتان والكليتان والكبرى سالبة وهما لا ينتجان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر
كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا شيء من الانسان بفرس والصادق في الاول
بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان الضربان الكلي
لم ينتج البواقي لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول اخص من كل ضرب يتألف من
موجبتين والثاني اخص من كل ضرب يتألف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم
لانه لو والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل الثالث وهو ان يستدل بصدق الطرفين
اي الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب آ او بصدق احد الطرفين على
كل الاوسط والطرف الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين احدهما ان يستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر على بعض الاوسط كما لو بدل الكبرى المذكورة في المثال

قولنا

قولنا بعض ب آ وثانيهما ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر
على بعض الاوسط كما لو بدل بالصغرى قولنا بعض ب ج على صدق الاكبر على بعض
الاصغر اي يستدل بالضروب الثلاثة على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض
ج آ او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او
الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب آ او ليس بعض ب آ او يستدل
بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ب ج
ولا شيء من ب آ على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلاثة على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج آ قال الرابع ان يستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط اه اقول الشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان
اي السلب والجزئية اي مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد
كما اذا كانت المقدمتان سالبتين او جزئيتين او من جنسين كما اذا كانت احداهما سالبة
والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة
كلية اذ ذاك اما الاول اي عدم اجتماع الخستين فعلى تقدير عدم كون الصغرى
موجبة جزئية فلانه لو اجتمع الخستان على تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة جزئية
لم يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان
او لا شيء من الصهال بانسان والحق في الاول السلب وهو لا شيء من الفرس
بحمار وفي الثاني الايجاب وهو كل فرس صهال ولو بدل بالكبرى قولنا بعض الحيوان
انسان او بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية
والحق في الاول الايجاب وهو كل فرس حيوان وفي الثاني السلب وهو لا شيء من الفرس

بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان وكل فرس حيوان
والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شي
من الانسان بفرس كقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض
الحمار ليس بناطق والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين
وهو لا شي من الانسان بحمار وهذه القراين اخص مما اجتمع فيه الخستان الا المركبة
من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين
لان القراين التي اجتمعت فيها الخستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى
السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية
والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة
الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القراين المذكورة
وهي المركبة من السالبتين الكليتين اخص من سالبة جزئية ومن صغرى سالبة كلية
وكبرى سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القراين المذكورة
وهي المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية
والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثالثة من القراين المذكورة وهي المركبة من الصغرى
السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة
الجزئية والقرينة الرابعة من القراين المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى
السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج
الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع قراين من اشتراط الامر الاول واما الثاني
وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك لم يلزم الانتاج

الموجب

الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان او كل فرس
حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو
لا شي من الانسان بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الا
خص لم ينتج الاعم فسقط من الشرط الثاني ضربان اخران فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى
الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى
السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية الا ان الاول لا ينتج الا الجزئية لجواز
ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان
ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة
الكلية كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية
فينتج سالبة كلية فالشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق
الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ج ب وكل ا ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط
وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ج ب وبعض ا ب على صدق الاكبر على
بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي يستدل في هذين الضربين على صدق الاكبر
على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن
كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شي من ا ب او يستدل بصدق الاصغر على بعض
الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شي من ا ب على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل في هذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل
الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر **قال** في القراين الكاملة المنتجة اما **اقول** قد تبين

ومتى لم ينتج هذا الضرب سالبا كليا لم ينتج الثاني كليا لكونه اخص
منه كقولنا كل انسان حيوان ولا شي من الفرس
بانسان

مما ذكر ان الضروب المنتجة ثلثة وعشرون اربع وستة منها ساقطة من الاربع مؤلفتان
من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنتان من
الاربع مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية
ومن رفع احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة العنادية
ومن رفع احد جزئيها وتسعة عشر اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني
وست في الشكل الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الا حجة
واجزائها والحجج واجزائها واحكامها وشرائطها في الكتب المطولة فلنقتصر على ما ذكر
ليكون الشرح موافقا للمتن قال الثالث في مواد الحجج الى قوله وتسمى مغالطة اقول
المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجج والحجج اما ان يكون
عقلية بان يكون ماخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع او نقلية بان يكون للسماع
مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك
المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان يكون الحجة مركبة من العقلي
والنقلي فلا يكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة بل مركبة منهما لانا نعني بالنقلي المحض
بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل بمعنى ان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة
ومادة وصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها ... صدقها على العقل فالنقلي
المحض محال فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم الا ان يراد
بالنقلي المحض ما يكون مقدمتاها ثابتتين بالنقل وح لا يكون الحجة منحصرة في العقلي
المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو المركب من العقلي والنقلي بان يكون

اصل

فان كان المطلوب تصوريا يسمى طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى المطلوب معرفا وان كان المطلوب تصديقيا يسمى طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطعي كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة شرح مواقف

احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية
لقوله عم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والمص اعتبر
الوجه الاول فجعل قسمين العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الاخير فجعل الاقسام
عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والاولى اي الحجة العقلية اما ان يكون مقدماته
قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمى برهانا ودليلا واما ان يكون مقدماتها ظنية
او مشهورة وتسمى خطابة وامارة واما ان يكون مقدماتها شبيهة باحدها اي
بالقطعية او الظنية او المشهورة وتسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات
قطعية منتج لنتيجة قطعية والامارة قول مؤلف من مقدمات ظنية صرفة او مشهورة صرفة
او مختلطة منهما او من احدهما ومن قطعية معتد للظنية والمغالطة قول مؤلف من
قضايا شبيهة بالقطعية او الظنية او المشهورة قال والمبادي اليقينية الى قوله
وتسمى جدلا وسفسطة اقول لما ذكر اقسام الحجة العقلية التي هي البرهان والخطابة والمغالطة
اراد ان يبين موادها وهي القضايا التي يؤلف منها الحجة فقدم مبادي
البرهان والمبادي اليقينية هي المبادي الاول للبرهان وهي القضايا التي يحكم
بها العقل المجرد بتصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب او بالبداهة
او تصور احدهما بالكسب وتصور الاخر بالبداهة كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن
في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى اوليات وبديهيات او قضايا يحكم العقل بها لا بمجرد
تصور طرفيها بل بواسطة يتصورها الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة
زوج فان العقل يحكم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط
يتصوره عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان العقل

عند تصور الزوج والاربعة وتصور الانقسام بمتساويين يحصل عند تصورها فكذلك
وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج ويسمى هذه
قضايا قياساتها معها لانه عند تصور طرفيها يكون الوسط متصورا فيحصل العلم بالنسبة
من تصور الطرفين مع الوسط او قضايا يجزم الحس بها اي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد
تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة او الحس الباطن مثل
علمنا بان لنا خوفا وغضبا وجوعا وعطشا ويسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات
فان الحاكم هو العقل لكن بواسطة الحس فسمي الحس حاكما لان الحكم بسببه او قضايا
يجزم بها العقل والحاكم حس السمع مثل الاخبار عن محسوس ممكن وقوعه عن جمع كثير
يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ويسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص
الماضية والبلدان النائية انما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر
الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل
الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عن جمع كثير غير محصور لكثرته واعتبر جزم العقل
بامتناع تواطئهم على الكذب لانه بدون جزمهم لا يجزم به او قضايا يجزم العقل بها والحس
هو غير حس السمع مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة فيحكم العقل بانه
ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان الترتب
المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا كحكمنا بان شرب سقمونيا مسهل بسبب
مشاهدة الاسهال عقيبه مرارا متكررة ويسمى تلك القضايا مجربات وقد يكفي المشاهدة
مرة اذا تيسر لانضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر من الشمس ويسمى حدسيات
والفرق بين الحدس والفكر ان الاوسطان انتقلت النفس لطالبة فيها الفكر

وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب او عقيب طلب وشوق من غير
حركة وتمثل لها فهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة
يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطته فان الانسان ما لم
يجرب الدواء اما بتناوله او باعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا
بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على هذه المبادي اعتراضات
وشكوك لكن لما لم يوجد في المتن اعرضنا عنها **قال** واما الظنيات فمقدماته **اقول** الفرع
من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة فمنها الظنيات وهي ما يحكم العقل بها
مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن
الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل واما المشهورات
قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن
والظلم قبيح او بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة او بسبب حمية مثل
قولنا كشف العورة عند الناس مذموم ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات
بان الانسان لو جرد نفسه عن جميع الملكات الخلقية والعلمية وقدر انه خلق دفعة من
غير ان يشاهد احدا او يمارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف
فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه هذه الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها **قال**
واما مقدمات المغالطة اي صورة القياسات الشبيهة **اقول** واما مقدمات المغالطة فهي الوهميات
وهي القضايا الكاذبة يحكم بها الوهم في امور غير محسوسة قياسا على المحسوس اذ الوهم
تابع للحس فحكمه في غير المحسوس كاذب كقولنا كل موجود فانه جسم او حال في جسم
ولولا ان العقل والشرائع دفعت الوهم في القضايا الاولية لعلاقة كذبها مساعدة

الوهم العقلي في المعقولات المنتج لنقيض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه
واستبعده وقد تستعمل في المغالطة الخطابة وهي قضايا يذكر لترغيب النفس في شيء
او تنفيرها عنه وتؤثر في النفس عند ورودها تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وقد يكون
صادقة واكثر ما يستعمل من الخيلات فانما يستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب
في الخمر الخمر ياقوتة سيالة فتنبسط النفس وترغب فيها وكقول المنفر عن العسل
مرة مقيئة فتنفر عنها الطبع قال والثانية ما صح نقله الى قوله لاستلزامه تكذيبه ايضا
اقول لما فرغ من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية والسادسة اي الحجة النقلية دليل صح
نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدقهم
لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا
وانما قال عقلا لانه يمتنع ان يعرف صدقهم بالنقل والدليل النقلي انما يفيد اليقين اذا
تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا
لان التواتر عندهم ما لم يفد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية اي مفرداتها و
اعرابها وتصريفها وتركيبها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة
الوضعية انما يستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل
اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي
فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال
هذه الثلثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ
لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا
عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح على النقل لان العقل اصل النقل لتوقف العلم

بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي على النقل لترجح النقل عليه
او وقفا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع
الذي هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع يستلزم تكذيب الاصل والفرع لتصديق
الفرع وتكذيب الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى
انتفى هذا اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقفا في حيز التعارض لم يحصل التصديق
في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي قال الفصل الرابع في
احكام النظر الى قوله علم ان كذا اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل
الرابع في احكام النظر وذكر فيه ثلثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم
مطلقا الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى الثالث في وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد
العلم مطلقا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ
انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات زاعمين ان المقصود فيها
الاخذ بالاخلق والاولى واما الجزم فلا سبيل اليه واعترفوا به في العدديات والهندسيات
ان النظر الصحيح اي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات
او التصديقات الالهية او غير الالهية اما في التصورات فلما مر في الاقوال الشارحة واما
في التصديقات مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع
الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار في الحال
او عدم اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي
بوجود النهار وجود اللازم وهو طلوع الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم
اي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اي عدم وجود النهار وايضا فان من علم ان

العالم ممكن وان لكل ممكن علة سببا علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح
في الالهيات يفيد العلم لان الدليل المذكور من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين قال
احتج السمنية اي حوله والمعاندة منهما اقول احتج السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل
عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه لان الضروري ممتنع
خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر خلافه اي يظهر خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام
في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل فان قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب
النظر الصحيح نظريا وعاد الكلام في لازم النظر الثاني لم يلزم التسلسل فانه يجوز ان يكون
لازم النظر الثاني ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر الاول نظريا يلزم
ان يكون لازم النظر الثاني كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص وحينئذ يلزم التسلسل
ولقايل ان يقول تقرير هذا الوجه الذي ذكره المصنف ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل
عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظري فالترديد فيه قبيح واما ثانيا
فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج
الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا في المحصل
على وجه لا يرد عليه ما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل
وهو محال ولعل المصنف اراد هذا لكن عبارته لا تساعده الوجه الثاني ان المطلوب ان كان
معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا
حصل فكيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين
معا لانا نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجيه

الذهن

الذهن الى مقدمة اخرى والحاضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة
لا تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم بالنظر الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري
والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب ايضا ضروري قوله لو كان ضروريا
لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه قلت الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطاء
بعد النظر الصحيح ممنوع ولقايل ان يقول اختيار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب
النظر الصحيح ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد
من النظر فهو نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة
الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة بلا انه حصل بغير نظر لانا نقول لا يكون الجواب حينئذ مطابقا
للسؤال لان الضروري في السؤال هو مقابل النظري لا الضروري بهذا المعنى ولهذا
جعل النظري في مقابلته عند الترديد واما ثانيا فلا يكون في قوله وظهور الخطاء بعده ثم
مستقيما فان انتفاء ظهور الخطاء بعده لازم للضروري الذي هو مقابل النظري لا
الضروري بهذا المعنى واما ثالثا فلانه لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين
على الهيئة الخاصة ايضا ضروري في الجواب بل الجواب هو الجواب عن الوجه الاول على ما يدل
عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذي قرره الامام فبان يقال العلم بان الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر
والعلم بالهيئة الخاصة وباستلزام الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا
الاعتقاد علم من غير اعتقاد الى الحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر علم ضروري وان كان المحكوم عليه بهذا التصديق وهو الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده خطاؤه قلت ظهور الخطاء

بعد النظر الصحيح م واجاب الامام في المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم نظري والشيء غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كانتا ضروريتين وكانت
المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما ابتداء او بواسطة انتهائها الى ذلك وعنده علم اولي
بان اللازم من الضروري اي اليقيني ضروري اي يقيني علم بالضرورة ان الحاصل علم
من غير توقف على شيء آخر فلا يلزم الشرح وانما اختار الامام من الترديد الشق الثاني وهو
انه نظري لان هذا التصديق موقوف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر لانه هو المحكوم
عليه في هذا التصديق وهو النظري وما يتوقف على النظري نظري على راي الامام و
اختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر
الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثاني بان طرفي المط معلومان والنسبة
بينهما اي تكون النسبة الايجابية او السلبية متصورة ولم يحصل عند العقل ان ايتهما واقعة
على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المط معلوما على الوجه لم
يمتنع طلبه لانه من حيث التصور يتوجه الذهن فيطلب حصول احدهما اي الحكم
الايجابي والسلبي على التعيين قوله اذا حصل كيف يعرف انه مطلوب لا وجه له
لان المط هو العلم الذي هو لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المط
لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المط ولم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول
وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلهم شاملا للتصور ايضا لان الجواب
عن التصور قد تقدم واجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا كما
يستحضر طرفي الشرطية والحكم بالملازمة في المتصلة والمعاندة في المنفصلة بينهما وذلك
يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة في الذهن لان الحكم بالملازمة او المعاندة

موقوف

موقوف على تصورهما معا لامتناع الحكم بالملازمة او المعاندة بين الشيئين بدون
تصورهما معا وللقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستفاد من
القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما يشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي
تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية بل لا بد فيها من الحكم ويعلم بالضرورة
ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والحق
ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول العلم المط وكذلك المقدمتان و
المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد قال واحتج المهندسون
بوجهين الخ اقول احتج المهندسون المنكرون لافادة الفكر العلم في الالهيات
بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم
بنسبة امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى هو التصديق والتصديق موقوف
على تصور المحكوم عليه به لامتناع العلم بانتساب امر الى غيره بدون تصور كل منهما
فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى
غير متصورة فانه غير معقول ولا اشارة العقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات
فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هويته
التي يشير اليها كل احد بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا للعلم بها لانه لو كان مفيدا للعلم
بها لما اختلف العقلاء للعلم في حقيقتها لكنه واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان اللازم فلانك ستعرف في مباحث النفس اختلافا كثيرا في ان النفس
ما هي وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا

ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة
نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمر
وذلك الساري هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق
الفساد اليه واذا فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة
من القدماء ومنهم من قال النفس جسم لا يتجزى في القلب ويعزى هذا الى النظام
وابن الراوندي ومنهم من قال ان النفس مزاج فما دام البدن على ذلك المزاج
الذي يستحقه بحسب نوعه كان محفوظا عن الفساد واذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال
بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم
من قال انها عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق ولا متحيز ولا حال في المتحيز
مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا مال المحققون
من الحكماء واختار الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا
كان حال الانسان مع اظهر الاشياء له واقربها اليه كذلك فما ظنك بابعدها من الاوهام
والعقول وهو ذات الله هو المقدس عن احاطة العقل وادراك الوهم اياه
واجيب عن الاول بان التصديق موقوف على تصور الطرفين باعتبار ما
فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب امر اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم
واجيب عن الثاني بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر الصحيح
العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اختلال بعض
الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر الصحيح
في الالهيات بل يدل على عسر العلم من النظر الصحيح في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم

يلابس

يلابس العقل في مآخذه فان مآخذ العقل في المسائل الالهية هي الطبيعيات التي هي مدركة
بالوهم فيلابس اي يخالط الوهم العقل في مآخذه التي هي الطبيعيات والباطل يشاكل
الحق في مباحثه فان قضايا الوهم فيما ليس بمحسوس باطل يشاكل الحق فانه يحكم
على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه لاجل ان الوهم يلابس العقل في
مآخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه لما لف في بحث الالهيات الاراء وتضادت
الاهواء والسلف منعوا عن البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين
لهم عقيدة صافية في الدين لا يخاف عليهم الشبهة قال فروع الى قوله الاول
لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا الاول ان النظر الصحيح يعد
الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدائه والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق
العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري اي النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة
بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء اي النظر
الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار
امام الحرمين والاصح عند الامام وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في
الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء اخر قالوا الفعل الصادر
عن الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح
فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا والنتيجة تولدت من النظر
بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالشيء امر ممكن والله هو قادر
على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه
واجبا بل واقعا عادة وللقائل ان يقول صدوره بالاختيار لا ينافي الوجوب

العلم

مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار وجاز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل
بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات
الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر بوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على
بطلان التوليد ان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير
قدرته والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى
حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء
فرضت عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضور
هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع
ضروري النوع الثاني زعم الشيخ ابو علي بن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني
الصغرى والكبرى لا يكفي للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد بعد استحضار المقدمتين
من امر آخر وهو التفطن بكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية اي العلم
باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو لم يتنبه لهذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم
بالنتيجة كما اذا علم ان هذه الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم
بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة منتفخ البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه
البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى
المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا لتينك المقدمتين وحينئذ يكون
مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية انضمامها مع الاوليين
كالكلام في كيفية انضمام الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات
واما ان لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين وحينئذ استحال ان يكون شرطا في الانتاج

لان

لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا شرط واما حديث البغلة فذلك انما يمكن
اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى واما
عند اجتماعهما في الذهن فلا نم انه يمكن الشك في النتيجة وقد يقال انه يحتمل ان لا ل
وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين
قوله لو كان كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو
ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى الانضمام بينه وبين
الاوليين بل لا بد له من دليل وان عنيت بكونه مقدمة اخرى انها مقدمة نسبتها
الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى يحتاج الى الانضمام بينهما
واندراج احدهما في الاخرى فممنوع واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول انما يعلم بان
هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا يعلم ان هذه البغلة عاقر واعلم ان
ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى امر لا بد
منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا
العلم ففيه كلام والشيخ لما ذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما اورده على
سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فقول الحق ان الانتاج لا بد
بعد احضار المقدمتين من ملاحظة الربط والهيئة العارضة لهما والا لو لم
يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الربط والهيئة العارضة لهما
لما تفاوتت الاشكال الاربعة في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره
الشيخ النوع الثالث المشهور ان النظر الفاسد اي الذي يكون احدى جزئيه المادة
او الصورة او كلاهما فاسدا اي لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة في الانتاج

بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم وهو الجزم
بنتيجة كاذبة وقيل خلافه اي النظر الفاسد يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم قال
الامام وهو الحق عندي فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن
المؤثر مع حضور هذين الجهلين استحال ان يعتقد ان العالم غني عن المؤثر
وهو جهل واحتج من قال بالاول بان النظر الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر
المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل اجاب الامام بانه معارض بان النظر في الدليل اذا افاد
العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم فاذا اجبت بان شرط الافادة
اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوا بان نظر المحق اذا نظر في شبهة المبطل
لم يحصل له الجهل بتلك الشبهة لانه فقد شرط افادته الجهل لان من شرط افادته
الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المص والحق انه ان كان الفساد مقصورا على المادة
استلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على المادة يكون العكس
مسلما للنتيجة لما عرف ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة وذلك
كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للصورة
والمادة لم يستلزم النتيجة لانتفاء مادة صلاحية الاستلزام اذ الاستلزام هو القياس على الوجه
الخاص قال الثاني انه كاف في معرفة اقول المعنى الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة
الله تعالى ولا حاجة الى معلم ويدل عليه ما ذكره وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان
العالم ممكن وله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية
فانهم يوجبون نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم
يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طرق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم عن

اول

عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم والذين آمنوا
بالتعليم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة الله تعالى اصلا
بل هو معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف
على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام يرشده الى
وجوه الادلة ويتوقف على دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقل
الناس نسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات
في الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات
كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام يقوى عقولهم
بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف واحتج الاسماعيلية على ان النظر
الصحيح لا يكفي في معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم بوجهين الاول ان الخلاف والمراء
اي الجدال مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك
اي لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء في ذلك واللازم باطل بالضرورة
فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثاني ان الانسان
وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم
بل لا بد من استاذ يهتدي به اذا كان حالهم كذلك في اضعف العلوم فما ظنك
باصعبها وهي معرفة الله تعالى وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء
ما اتوا بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف والمراء
واجيب عن الثاني بانه لا نزاع في العسر فان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم
المبادي التي يتألف منها الحجج ويعلم الحجج ويزيل الشكوك والشبهات كان اوفق واسهل

هر شبی گویم که فردا ترک این سودا کنم تازه می گردد هوایش هر سحرگاهم دلو

انما النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع قال الثالث في وجوبه
اقول اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين
قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب
الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى
واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا الطريق الى معرفة الله تعالى انما هو الرياضة
وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة واصحاب الطريقة وفرقة قالوا الطريق
الى معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فاتفقوا
على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة
الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل ولنرجع الى المتن
فنقول النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة اما عند اصحابنا
فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه كقوله تعالى او لم ينظروا في
ملكوت السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا
لان شكر الله تعالى واجب عقلا لان نعم الله على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه
ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا
وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تعالى واجب عقلا وشكر الله تعالى يتوقف
على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق اي الذي يجب في كل حال الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز
بالمطلق عن المقيد مثل الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا يجب عند
عدم النصاب تحصيله واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب الذي لا يتم الا بامر يكون

ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور
للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه والا لزم تكليف ما لا يطاق واعترض
على هذا الدليل بان مبناه على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسيأتي
الكلام في ان حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر
فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر
ممنوع والدليل على امتناعه لم لا يجوز ان يحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم
كما هو رأي الاسماعيلية او بالالهام كما هو رأي حكماء الهند او بتصفية الباطن
كما يقول اهل التصوف وايضا هذا الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال
واستحالة التكليف بالمحال ممنوع واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر
بالعقل لوجب قبل البعثة لانه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة
بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة باطل لانه يلزمه التعذيب
بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب
قبل البعثة لنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب ونفي الوجوب قبل البعثة
يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فدل قوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا على انه ليس الوجوب الا من الشرع قيل
لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم باطل بيان الملازمة
ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر
لان وجوب النظر حينئذ بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع يتوقف على
دلالة المعجزة على صدق النبي ودلالة المعجزة على صدقه موقوف على النظر فالعلم بوجوب

النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور ويلزم الإفحام قلنا
لو وجب النظر عقلا لزم إفحام الأنبياء واللازم باطل بيان الملازمة أن وجوب
النظر غير ضروري إذ هو متوقف على مقدمات متوقفة على الأنظار الدقيقة فالعلم
بوجوب النظر متوقف عند المعترض على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بأن
النظر طريق إليها وأن لا طريق إليها سواه وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
وكل من هذه المقدمات نظري يحتاج إلى أنظار دقيقة والموقوف على النظري نظري فوجوب
النظر نظري فللمكلف المخاطب أن يقول لا أنظر ما لم أعلم وجوب النظر ولا أعلم
وجوب النظر إلا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه يتوقف على
النظر فيلزم الدور ويلزم الإفحام قال الكتاب الأول في المقدمات أقول
لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل الكتاب الأول في المقدمات لأن المقدمات
مبادي للمقاصد والعلم بالمبادي مقدم على العلم بالمقاصد وذكر فيه
ثلاثة أبواب لأنه لا يخلو إما أن يكون جوهرا أو عرضا أو بابه شامل لهما وهو الأمور
الكلية وهي الأمور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات الباب الأول في الأمور الكلية
الباب الثاني في الأعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب الأول في الأمور الكلية
لأنها مبادي لمباحث الأعراض والجواهر وذكر في الباب الأول ستة فصول
الفصل الأول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود والعدم الفصل الثالث
في الماهية الفصل الرابع في الوجوب والإمكان والقدم والحدوث الفصل
الخامس في الوحدة والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الأول في
تقسيم المعلومات على رأي الأصحاب والمعتزلة والحكماء والأصحاب الذين لا يثبتون

الحال

الحال صفة للموجود في الخارج والى المعدوم فيه لأن المعلوم إما أن يكون متحققا
في الخارج أو لم يكن متحققا فيه والأول هو الموجود والثاني هو المعدوم ومن أصحابنا
من يثلث القسمة قال المتحقق في الخارج إن تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن
غيره أي لا يكون صفة لما يتحقق غيره فهو الموجود وإن تحقق باعتبار غيره
أي صفة تابع لتحقق غيره فهو الحال كالأجناس والفصول والأمر دائر في أن تحمل
الأجناس والفصول على غيرها هو المصطلح عند المنطقيين لأن ذكر الأجناس
والفصول لأجل المثال الأظهر للحال فيها وحده الحال بأنه صفة غير موجودة
ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احتراز عن الذوات فإن الذات
ليس بحال وقوله غير موجودة في نفسها احتراز عن الصفات الموجودة في نفسها
وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احتراز
عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير قائمة بالموجود وقيل هذا
الحد إنما يستقيم على رأي أصحابنا أما المعتزلة فلا يستقيم على أصلهم فإن من
الأحوال ما يثبت في العدم كالجوهرية لأنها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود
والعدم وهي إذا صفة لغير موجود فيكون هذا الحد قاصرا على رأيهم ويكون باطلا
ويمكن أن يجاب عنه بأنهم لما قالوا قائمة بموجود فقط يجوز أن يكون قائمة
بموجود ومعدوم والجوهرية كذلك وقال أكثر المعتزلة المعلوم إن تحقق في نفسه
أي تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت وإن لم يتحقق في نفسه لم يتقرر
ولم يتميز في الخارج فهو المنفي فالمنفي هو الممتنع والثابت إن كان له كون في الأعيان
فهو الموجود وإن لم يكن له كون في الأعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم

على النفي ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم
والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي والثابت والحاصل انهم
قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم والذين اثبتوا
الحال من المعتزلة قسما آخر وقال الكائن اي المستقل بالكائنية اي لم يكن كائنية
تابعا لكائنية امر آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية
اي يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الحال والحاصل ان اصحابنا
الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ثم جعلوا
قسيم الموجود الاقسام واحدا وهو المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا
قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا قسيم الموجود
قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى
ثلثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت له كون في الاعيان
فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له كون في الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال
من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون
في الاعيان ومنفي فالموجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الاعيان
مستقلا بالكائنية فبانتفاء الاستقلال بالكائنية يتحقق الحال وبانتفاء الكون
في الاعيان يتحقق الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وبانتفاء الثبوت
يتحقق المنفي قال وقال الحكماء اقول لما ذكر تقسيم المعلوم على رأي الاشاعرة
والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على رأي الحكماء وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم
ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم اعم من المعلوم وغيره فان

فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن
القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان
له حصول في خارج الذهن فهو الموجود الخارجي وان كان له حصول في الذهن فهو الموجود
الذهني وقسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان
لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل العدم لا بسبب غيره
وان قبل العدم لذاته فهو الممكن لذاته فان الممكن لذاته قابل العدم لا بسبب الغير ثم
قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون
كذلك اي ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى
فانها وان كانت محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا يكون مقومة لما حل فيها بل يكون
ما حل فيها مقوما لها فان الصورة مقومة للهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي
الى ما لا اول لوجوده اي لم يسبقه العدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي سبقه
العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى المتحيز اي شاغل الحيز الذي هو الفراغ المتوهم
المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى
ما حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابلهما اي مقابل المتحيز والحال في المتحيز وهو المحدث
الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون احالوا المحدث الذي ليس بمتحيز ولا
حال في المتحيز لانه لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز موجودا لشاركه الباري اي
في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره لان ما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيلزم تركب الواجب مما به المشاركة ومما به المخالفة وهو ممتنع ومنع بان الاشتراك في
العوارض لا سيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركب في الذات فان الماهيات المتشاركة

في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة ولا تركب في ذاتها وكل بسيط ليس متشاركان
في سلب غيرهما عنهما ولا تركب في ذاتهما قال الفصل الثاني في الوجود اقول الفصل الثاني
في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مباحث الاول في تصور الوجود الثاني كونه مشتركا الثالث
في كونه زائدا الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث الاول في تصور الوجود
تصور الوجود بديهي لوجوه ثلثة الاول ان الوجود جزء وجودي المتصور بداهة وجزء المتصور
بداهة متصور بداهة فالوجود متصور بداهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما اولا فلانه
انما يلزم من تصور وجودي بداهة تصور الوجود بداهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة
بين الوجودات وهو ممنوع اما على راي من يقول وجود كل شيء مختص به ولا اشتراك الا في اللفظ
فظ واما على راي من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه مقول بالتشكيك على
الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج
عن وجودي ولا يلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه
على تقدير ان يكون الوجود جزء الوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بداهة تصور الوجود
بداهة اذا كان تصور وجودي الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته وهو ممنوع واما اذا
كان تصور وجودي بوجه ما فلا يلزم من تصور وجودي بوجه ما بداهة تصور الوجود بداهة
الوجه الثاني ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اي التصديق
البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود
والعدم وبتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها على تصور
الوحدة جزؤه توقف التصديق على تصور اطرافه والسابق على البديهي اولى بان يكون
بديهيا مطلقا اي يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى دليل

لانه اذا كان جميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود يكون الوجود بديهي التصور
فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا
مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهي التصور فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض
فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهة مطلقا موقوفة على بداهة العلم بالحكم لا على حصول
العلم ببداهة العلم بالحكم فجاز ان يكون العلم بالحكم بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج
اثبات البداهة للعلم بالحكم الى دليل ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان
هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهي
مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم بالوجود بديهي فلم يحتج اثبات
بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يفد لانه ح يحتمل
ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهة مطلق
لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالحكم كما مر ثم رد المص هذا الوجه بانه لقائل ان
يقول التصديق موقوف على تصور كل من اطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته فبداهة
تصور الوجود باعتبار ما لا يقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجوه
فجاز ان يكون تصوره باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقته او ساير الوجوه غير بديهي ايضا
لقائل ان يقول لا نم ان السابق على التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان
التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون
كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق البديهي الثالث ان
الوجود بديهي التصور لان تصور الوجود تصوره اما بالبداهة او بالكسب اذ لا واسطة بينهما
والثاني ممتنع فتعين الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا لكان كسبه اما بالحد او

او بالرسم واللازم بط لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان لكل جزء جزؤه اما
موجود او معدوم وكل منهما محال اما الاول فلامتناع تركب الشيء من الموصوف والا
لزم ان يكون الشيء جزء نفسه واما الثاني فلامتناع تركب الشيء من الموصوف بنقيضه
والا لزم ان يكون بعض الشيء جزء له فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون
بسيطا فلا حد ولا رسم لان الرسم انما يمكن بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الوجود
وان كان شيء اعرف من الوجود فالرسم لا يوقف كنه حقيقة الشيء وعلى فرد انه مع الاعتراض
بانه لا يلزم من امتناع توقف الشيء على ماهيته ولقائل ان يقول لا م ان جزء الوجود
اذا كان موجودا لزم ان يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم ان يكون الوجود جزءا
من الوجود اذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالكلية وهو ممنوع فان الموجود
شيء له الوجود واعتبار الوجود معه بالعرض فلا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه
لا يقال هنا يلزم ان يكون الشيء عرضيا جزء الموجود موصوفا به وهو ممتنع لانا نقول لا امتناع
في كون جزء الشيء موصوفا به واعتبر الناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل
الناطق انسان يكون قضية صادقة ولان كلا من المتساويين يصدق على
الاخر فلان المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في
حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما له وكل محمول لازم عارض والموضوع
معروض له واعلم ان الحق ان تصور الوجود بديهي ولا شيء اعرف من الوجود فان
كل ما نعلم بالوجود ولا نعلم الوجود بديهي وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية
فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين والذي لا يلزم بديهي لتصور الوجود
فلا احتياج في اثباته لتصور الوجود الى سط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل

على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور
طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل في ادراك المعقولات
فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج الى تنبيه فما يذكر لبيانه انما
هو تنبيه لتنبيه النفس بتصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم لا برهان
وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا تجدي فيه كثير نفع قال الثاني
كونه مشتركا اه اقول لما فرغ من المبحث الاول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني في
كون الوجود مشتركا فمفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور
المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود
كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب اليه الجمهور
واحتج عليه بحجتين احدهما تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات
لما حصل الجزم بوجود الشيء مع التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا واللازم
بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مخصصا سواء
كان ذاتيا للخصوصيات بان يكون تمام ماهيتها او فصلا لها او عرضيا وعلى
التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في
الخصوصيات التردد في ذاتياتها المخصصة وخواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء
ذاتياته المخصصة واستواء خاصته المخصصة فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا
وعرضا التردد في وجوده واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد
في كونه واجبا وجوهرا او عرضا فانا اذا تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه مع
التردد في كون سببه واجبا وجوهرا وعرضا الوجه الثاني تقريره انا نقسم الوجود الى الواجب

من استاده ام که هم جان فدا چو شمع

والممكن فالموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين
الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فيلزم من اشتراكه
بينها اشتراك الوجود فيها قيل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام
بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا
بين جميع الممكنات اذ البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من
وجه الى الآخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غيره والابيض
اما حيوان او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين
جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين جميعها واعترض على
هذين الوجهين بان الاشتراك الذي لزم منهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهذا الاعتراض
ليس بشيء فانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم علم الاشتراك المعنوي
قال واستدل عليه اولا بعد دليل مزيف على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع
الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الاشياء المعدومة فلو لم يتحد مقابله
اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان
يكون معدوما او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من اجلى البديهيات
بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز
ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود آخر ومنع بان الا[illegible] ممنوع
السلب واحد فان لكل ايجاب سلبا يقابله واجيب بان لكل ايجاب وان كان له سلب
يقابله لكن السلوب مشاركة في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال
على الاشتراك ومن يتوهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ

وذلك

نفهم مگر بگریه دلش مهربان کنم   در نفس سنگ قطره باران اثر نکرد

الثالث في كونه زائدا خلافا للشيخ مطلقا وللحكماء في الواجب اما في الممكنات
فلانا نتصورها ونشك في وجودها الخاص الخارجي والذهني حتى
يقوم عليها البرهان متن

وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بمقابله الخاص
لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا
او معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي
يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم
ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف
على البرهان قال الثالث اه اقول لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع
الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث كون الوجود زائدا على الماهيات وهو متفرع على
الاشتراك ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب
والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال
وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين
ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد
في الممكنات فلوجوه ثلاثة الاول تقريره انا نتصور الماهية الممكنة ونشك في وجودها الخارجي
والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على
ماهيتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانه اذا لم يكن الوجود
زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها
عند تصورها لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتياته عند تصوره لانه اذا تصور الشيء
يجب ثبات ذاتياته له اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاتياته موصوفا بها فلا نشك
في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه
عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة

کنون که در چمن آمد گل از عدم بوجود　　بنفشه در قدم او نهاد سر بسجود

عن وجوده في الذهن اجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في
الذهن لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن ان يشكر
في وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا امكن ان ننكر الوجود الذهني للشيء
مع الاعراض عن تصوره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لم نتصورها لا يشك
في وجودها عند تصورها اجيب بانه على تقدير تسليمه لا يجوز ذلك وعلى تقدير
الشك يلزم كونه زائدا الوجه الثالث ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم
ووجود الماهية التي هي قابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون
الوجود نفس الماهيات والا لزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون
جزءا من الماهيات لانه لو كان الوجود جزءا من الماهيات لزم ان يكون الماهية حقيقة من
اجزاء غير متناهية واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات
لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع محتاجة
متميزة بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو ح
واذا كانت الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فلزم ان يكون
الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول ويتسلسل الى غير
النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية واما بطلان اللازم فلان اجزاء
الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها خارجا
يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع
تحقق الامور الغير المتناهية المرتبة في الوجود وفيه بحث لانه ان اراد بالملازمة جزئيا وهو
ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان الوجود زائد

بنوش جام صبوحی بناله دف و چنگ　　ببوس غبغب ساقی بنغمه نی و عود

في جميع الماهيات فيكون بعضه جزئيا وهو ان الوجود ليس زائدا في جميع الماهيات
وحينئذ يجوز ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض وجزءا في البعض فلا يلزم
ما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف
الوجود في الوصف والعين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى الوصف مثلا ان
يكون كذلك في الجميع وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا فكذلك فان قيل
لا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك لو كان من المفهومات المتواطئة وهو
مم لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع وهو المطلوب وفيه
بحث ايضا لما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما
للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا الجنس
انما يكون عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان
الجنس هو الوجود فلا ال احتج الشيخ اول حجة الشيخ ابو الحسن الاشعري على
ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم
واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون الماهية
غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم فلامتناع
قيام الشيء بالمعدوم وفيه نظر اجاب الامام بانا لا نم ان الوجود اذا كان زائدا على
الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي
لا بالماهية الموصوفة بالوجود ولا العدم لان الماهية من حيث هي هي لا يمكن ان
يكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم
الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم

الوجود بالمتصف بنقيضه وهو محال لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست
بموجوده ولا معدومه على معنى ان الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما
ولا احدهما داخلا فيها لا على معنى ان الماهية من حيث هي هي منفكة عن احدهما فانه يمتنع
انفكاكها عن احدهما والا يلزم الواسطة واذا كان الماهية من حيث هي هي ليست
بموجوده ولا معدومه بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها
واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى ان العقل اذا تصور
الماهية لم يجد نفس الوجود ولا مشتملا على الوجود بل وجد الوجود غير نفسها وغير
داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر فيحل الوجود في
الماهية كالبياض في الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انما يكون
قابلا للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زايدا الا في العقل
قال واما في الواجب اقول لما فرغ عن بيان كون الوجود زايدا في الممكنات
شرع في الاحتجاج على ان الوجود زايد في الواجب وذكر ثلثة وجوه الاول تقريره
انه لو لم يكن الوجود في الواجب زايدا لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد
التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون زايدا
عليه فلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد اي الوجود الذي لا يكون
عارضا وح لو تجرد الوجود بنجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد
لازما لذات الوجود والوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم التنافي

في لوازم الوجود من حيث هو هو وهو محال فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره
واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو محال ولو
قرر هذا الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات
اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد او لا يقتضي التجرد واللاتجرد والاول
يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب ايضا والثالث
يقتضي ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب
ممكنا لكان اولى قيل المعلول العلة اللاتجرد الذي هو العروض واما التجرد
الذي هو اللاعروض لا يحتاج الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب
للعروض لان التجرد هو عدم العروض فيكفي فيه عدم الموجب للعروض اجاب
المص عنه بالعكس بوجهين احدهما انه يحتاج الواجب الى علة عدم
الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض عن الواجب فيحتاج الواجب الى غيره
فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج
الواجب الى علته لان الموجب لعروض الوجود للماهية انما هو الواجب قيل
الوجود ليس كجنس نوعه حتى يلزم تساوي افراده في التجرد واللاتجرد بل
الوجود مشكك اي مقول على افراده بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك
لا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته في التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية
واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضي ابصار
الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضي ابصاره اجاب المص بانا لا نسلم ان الوجود
مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي

وساير الموجودات بالكلية على بعد من التشكيك مناف له واما انه بط فلان المدعى
ان وجوده الخاص زايد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من
التشكيك ومن مباينته الموجودات بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق
زايدا على الوجودات الخاصة والمباينة من الموجودات تقتضي مباينة الوجود الخاص
للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا
في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني انه لو كان الواجب
هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده اي من حيث هو من غير
اعتبار شيء آخر واللازم بط اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو الواجب والواجب
هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل في التاثير والا لكان السلب جزء من
مبدأ الممكنات وهو محال واما بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ الممكنات هو الوجود
وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدائية لان كل وجود مشارك للواجب
في الوجود من حيث هو وهو مح فيكون لا نم ان مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرد
للزم ان يكون السلب جزء من المبدأ وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءا من المؤثر
وهو مم فانه لم لا يجوز ان يكون التجرد شرطا لتاثير المبدأ لا جزءه ويجوز ان يكون السلب
شرط تاثير المؤثر اجاب المص بانه يج ان يكون كل وجود سببا الا انه تخلف عنه
اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول ولقايل ان يقول مبدأ الممكنات هو الوجود
الخاص الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له في الوجود
المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم ان
يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم

اصح الحكماء بانه لو زاد لاحتاج الى الموصوف فاحتاج الى سبب مقارن فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل او حياتئذ فيكون ممكنا اجيب بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها و اثرها الماهية علة لتقدمها مع ان تقدمها ليس بالوجود منه

لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة وذاته غير معلوم فوجوده غير
ذاته وح اما ان يكون داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون
زايدا ولقايل ان يقول الوجود الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض
للوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود الذي هو عارض
بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص زايدا قال
احتج الحكماء اقول احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد
لاحتاج الى الموصوف لان الوصف العارض محتاج الى موصوفه الموصوف فيكون
وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما مقارن
وهو ذاته او صفة من صفاته فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في
ذلك كالكلام في الاول فيلزم واما مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى
غيره فيكون ممكنا واجيب بانا نختار ان احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته
قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها
بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة
بالوجود على وجوداتها والا يلزم التسلسل ايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع
انها غير متقدمة عليها بالوجود قال فرع اقول لما كان السبب المقارن اعم
من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة اخص والعام
كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع للكلي جعل هذه المسئلة فرعا
لكون وجود الواجب زايدا فيقول ان ماهيته التي قد يكون سببا لصفة من صفاته
كالاربعة للزوجية وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة

وساير الموجودات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له واما انه باطل فلان المدعى
ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من
التشكيك ومن مباينته للموجودات بالكلية التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق
زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في الموجودات تقتضي مباينة الوجود الخاص
للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا
في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني انه لو كان الواجب
هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده اي من حيث هو من غير
اعتبار شيء معه واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو الواجب والواجب
هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل في التاثير والا لكان السلب جزءا من
مبدأ الممكنات وهو محال واما بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ الممكنات هو الوجود
وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدئية لان كل وجود مشارك للواجب
في الوجود من حيث هو هو وهو محال قيل لا نم ان مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرد
للزم ان يكون السلب جزءا من المبدأ وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءا من المؤثر
وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرطا لتاثير المبدأ لا جزءه ويجوز ان يكون السلب
شرط تاثير المؤثر اجاب المص بانه يلزم ان يكون كل وجود مبدأ الا انه يتخلف عنه
اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول ولقائل ان يقول مبدأ الممكنات هو الوجود
الخاص الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له في الوجود
المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم ان
يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه مبدأ الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم

اجيب الحكماء بانه لو زاد لاحتاج
الى موصوفه فاحتاج الى سبب
مقارن فيتقدم ذاته بالوجود
على وجوده ويلزم التسلسل او حاصل
فيكون ممكنا اجيب بان العلة
المقارنة لا يجب تقدمها فان ماهية
الممكنات علة قابلة لوجوداتها و
اجزاء الماهية علة لقوامها مع ان
تقدمها ليس بالوجود

لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة وذاته غير معلوم فوجوده غير
ذاته وح اما ان يكون داخلا في ذاته فيلزم التركب او خارجا عن ذاته فيكون
زائدا ولقائل ان يقول الوجود الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض
للوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود الذي هو عارض
بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص زائدا قال
احتج الحكماء اقول احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد
لاحتاج الى موصوفه لان الوصف العارض محتاج الى الموصوف فيكون
وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب المقارن
وهو ذاته او صفة من صفاته فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام
في ذلك كالكلام في الاول فيلزم والا مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى
غيره فيكون ممكنا واجيب بانا نختار ان احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته
قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها
بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة
بالوجود على وجوداتها والا يلزم التسلسل ايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع
انها غير متقدمة عليها بالوجود قال فرع اقول لما كان السبب المقارن اعم
من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة اخص من العام
كان فرعا للخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع للكلي جعل هذه المسئلة فرعا
لكون وجود الواجب زائدا فنقول لا بد فيه ان لا يكون سببا لصفة من صفاته
كالارادة للوجوب وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة

الرابع في ان المعدوم ليس بثابت لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه صدق كل معدوم منفي
وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن نقيضا فاذا الآلام بين فرق بين العام
والخاص فكان ثابتا وهو مسول على النفي فالمنفي ثابت هف

لكون الناطقية سببا للتعجب ومثل الخاصة للخاصة لكون التعجب سببا للضاحكية واما اتصاف
الشيء بالوجود فليس لاجل صفة اخرى قائمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا
فلو علل كون الشيء موجودا بقيام الصفة به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان
زايدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف
ولا المباين والقابل ان يقول الماهية من حيث هي هي يمتنع ان تكون علة للوجود والمانع
مكابر مقتضى عقله لان بداهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود والنقض
بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي فاسد البطلان لان قابل الوجود مستعد للوجود فيمتنع
ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود
والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا وإلا لانسد باب اثبات الصانع واما
القابل للوجود فليس بعاقل في الاعيان اذ لا يلزم ان يكون القابل موجودا في الاعيان
ولعارض الذي هو الوجود ايضا موجودا فيجتمع اجتماع المثلين والحكم كالجسم بالبلح
السابح وهو باطل لكون الماهية موجودة بوجود واعتبار الماهية مجردة عن الوجود انما هو
في العقل لا بان يكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجود لها
العقلي كان كونها في الخارج وجودها العيني بل بان العقل يمكنه ان يعتبر الماهية
وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف
الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان تكون علة
للوجود عند وجودها في العقل اما اذا اخذ الماهية كالجسم في الفصل فانها علة للماهية
لا للوجود فلهذا لا يتصف بها بالوجود على الوجود قال الرابع اقول المبحث الرابع
ان المعدوم ليس بثابت لا خلاف في ان الممتنع اي المنفي لا ليس بشيء في الخارج وانما الخلاف

في ان المعدوم الممكن شيء بمعنى ثابت في الخارج على معنى انه اسم لما في الخارج منفكا عن الوجود
فمن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه ان يقول بان المعدوم الممكن شيء في الخارج
والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد
على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب
المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم
ان المعدوم الممكن شيء ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة
واحتج المص على ان المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا
للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت في الخارج فلا شيء
من المعدوم بثابت وهو المط وان كان المعدوم اعم من المنفي مطلقا لم يكن المعدوم
نقيضا للمنفي لانه لو كان نقيضا له لم يكن الفرق بين العام والخاص اذ لم يكن نقيضا
كان ثابتا وهو محمول على المنفي فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد
الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هف قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا كان
اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج
القياس المذكور لكون كبراه جزئية واجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن
المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على
جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد الممتنع وان صدق العام المطلق على جميع
افراد الخاص واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا وللقائل ان يمنع
المعدوم اذا كان اعم من المنفي لا يمتنع ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت
وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو الممتنع فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نقيضا

فلم ليس فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو الممتنع اجيب بانا لا نم
انه اذا لم يكن بينهما تكون بينهما تفاضل لكون اعم من المنفي المحض فيكون الفرق بين
الممتنع جواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم
الممكن ولكن ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى
عقله فان العقل يحكم بالبداهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على ان
المعدوم ليس في الخارج على وجه البرهان لا يمكن لكن يمكن الزام الخصم بطريق الجدل
وهو ان القائلين بان المعدوم شيء هم الذين اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة ومن اثبات
القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير ان
يكون المعدوم الممكن شيئا انتفى القدرة لانها لو اثرت فتاثيرها اما بالذات او في الوجود او في
اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة مستغن عن
المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث
فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له ثبوت في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان
متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال واذا لم يكن
الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير وعلى تقدير جواز التسلسل فالامور الثابتة
لا تكون الاتصافات الامور الموجودة في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الموجودة
في الخارج وهو محال واذا لم يكن موجودا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت انه على تقدير
ان يكون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج امتنع القدرة فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات
القدرة واثبات ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فيكون الخصم دائرا بين نفي القدرة
ونفي ان المعدوم الممكن ثابت قال احتج المعتزلة اولا احتج المعتزلة على ان المعدوم ثابت

بوجهين

احتجت المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما مقدورا ومرادا بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبان الامتناع
نفي لانه صفة الممتنع المنفي فالامكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت واجيب بان الاول منقوض بالممتنعات والخيالات والمركبات
ونقيض الوجود وعن الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية على ما سننبه شرح

بوجهين احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما ان المعدوم متميز فلثلثة اوجه الاول
ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الان وهو معدوم وكل معلوم متميز
فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها والحركة التي لا يقدر عليها ويميز بين
طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني ان المعدوم مقدور فان الحركة يمنة ويسرة
لنا وهي معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا
وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وهذا الامتياز حاصل قبل حصول هذه الاشياء
في الوجود ولولا تميز هذه المقدورات بعضها عن بعض لاستحال ان يقال انه يصح منا فعل
كذا ولا يصح منا فعل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا قد يريد اشياء كلقاء
الصديق ويكره اشياء اخر كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه بعد معدومين
ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر
مكروها واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز
وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع عن المعدوم
الممتنع منفي فلو كان الامكان ايضا منفيا لكان الممكن الموصوف به منفيا لان ثبوت الصفة
فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا فيكون الامكان ثابتا
لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الاخر ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون
المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول
بالنقض الاجمالي تقريره لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات
والخيالات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت والمركبات التي هي مؤلفة من اجتماع الاجزاء
ونحوها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذا يلزم ان يكون الوجود

بما ثبت في الخارج وليس كذلك عندهم واما ثانيا فلانه لا يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل
متميز ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل
التفصيل وهو ان يقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة
فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا لزم ان تكون الخياليات
والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج فالكبرى
مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في
الخارج والجواب عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور
الخارجية فلا يلزم من كون احدهما نفيا كون الآخر ثابتا في الخارج كما سنبينه قال
الخامس اقول المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم ليس بثابت في الخارج شرع
في نفي الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر
منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم
وسموها بالحال الثاني ان بداهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له
تحقق بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين
القسمين اللهم الا ان يعني بالموجود والمعدوم بغير ما ذكرناه فحينئذ تثبت الواسطة ويصير
البحث لفظيا واحتج المثبتون بالحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين
الموجودات ولا شك ان الماهيات مختلفة وما به الاشتراك اعني الوجود غير ما به الامتياز
من وجود الاشياء المختلفة لماهياتها بوجه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك
بين الوجود ومن الماهيات الموجودة مغاير لخصوصيات ماهية الوجود التي بها الامتياز
فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان العدم

اي وجود الموجود على ماهيته

مناف

مناف للوجود والذي لا يتصف بمنافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما
وهو صفة للموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم
فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية ويباينه لا في الاشتراك في الاسم
بل في المعنى وبالفصل في خصوصيته وهو الذي يعبر عنه بالسوادية فان وجد
اللونية التي هي الجنس والسوادية التي هي الفصل الخاص به يجب ان يكون احدهما
قائما بالآخر لانه لو لم يقم احدهما بالآخر لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر واذا استغنى
كل واحد منهما عن الآخر امتنع ان يلتئم منهما ماهية واحدة واذا كان احدهما قائما بالآخر
لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركب
الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود
لشاركه غيره من الماهيات في الوجود ويخالفها في خصوصيتها فيكون للوجود وجود
آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز الوجود عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان
الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود عينه ولا يلزم التسلسل والتحقيق ان الوجود
ليس بموجود في الخارج فان الموجود ما له الوجود وذلك يقتضي مغايرة الوجود او غيره
وكلاهما ممتنع اما الاول فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت الشيء نسبة بعض تغاير
النسبتين واما الثاني فلامتناع ان يكون للوجود غيره بل الجواب ان الوجود لا
يقبل هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشيء
الى الموصوف به ومنافيه فاذا الصحيح ان يقال السواد اما اسود او ابيض والضرب
اما مضروب او ليس بمضروب ولكن سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود
موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب عن

عن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احديهما بالجسم
موقوف على قيام الاخرى به ولا نم انه لو قام احديهما بالاخرى استغنى كل منهما عن
الاخرى فانه اذا قام احديهما بالاخرى وكان قيام احديهما بالجسم موقوفا على قيام
الاخرى به يكون احديهما محتاجة الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى او احديهما
قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتي قامت بالجسم قوله يلزم قيام الوصف بالوصف قلنا مسلم
والامتناع قيام الوصف بالوصف او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما
موجودة في العقل لا في الخارج فلا يكونان قائمين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل
والنوع جميعا موجود في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل عقليان مطابقان
لامر بسيط في الخارج ولقائل ان يقول ان المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون
مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان الناطق
واما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب
من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فانه في العقل مركبة في الذهن
بسيط في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط
لا يقال مطابقة لاحديهما تنافي مطابقة للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما
مطابقا له اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا قال الفصل الثالث في الماهية اقول لما فرغ
من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلثة مباحث
الاول في تعريف الماهية الثاني في اقسامها الثالث في تحقيقها البحث الاول في تعريف الماهية وبيان
مغايرتها لما عداها من اللواحق عرفها بان الماهية ما به الشيء هو هو وهي ما به يجاب عن السؤال
بما هو واعلم انه نسبت الى ما هو لانها يقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فانه يجاب عنه

الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هي
لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل عن احدهما وتسمى المطلق والماهية بلا شرط شيء وان اخذت مع المشخصات واللواحق
تسمى مخلوطة والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج وكذا الاول لكونه جزءا منه وان اخذت بشرط العراء
عنها تسمى مجردة والماهية بشرط لا شيء وذلك انما يكون في العقل وان كان كونه فيه من اللواحق الا ان المراد
تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان متباين اخصين تحت الاعم وهو المطلق وبرهطه

السؤال بما هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية يطلق غالبا
على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية
باعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية لانها عوارض تلحق المعقولات
الاولى من حيث هي في العقل ولم توصف في الاعيان بها مثلا المعقول من الانسان
او الحيوان يوصف بانه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان
او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شيء
فرض جزئيا كان او كليا نوعا او جنسا او غيره حقيقة بها ذلك الشيء بتلك الحقيقة وهي
مغايرة لما عداها من العوارض اللواحق بها لا ان كانت تلك العوارض لازمة او مفارقة
مثلا الانسان من حيث هو انسان له مغايرة لجميع ما يوصف به من الاعتبارات لازمة كانت
او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص
الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي
ولا عام ولا خاص اي لا يوصف بها من حيث هو وان لم يخل عن احدها ولو دخل احد
هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية ليس
مع واحد من هذه الاعتبارات ... ولا يصدق احد هذه الاعتبارات
عليها الا بصفة الوحدة ... فالانسان من حيث هو هو مع السلب الى ان يقيد به
شيء ولا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط شيء وان
اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو موجود
في الخارج وكذا الاول اي المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود
في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء

الثاني في اقسامها الماهية اما ان يكون بسيطة او مركبة خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج كالانسان المركب من البدن والروح ... المركب من اللونية والسوادية

عن المشخصات واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط شيء وذلك غير موجود في الخارج
لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض فلا فرض تجردها عنها بل انما يكون في العقل
وان كان كونه في العقل من اللواحق الا ان المراد تجرده عن اللواحق الخارجية
فالمجرد والمخلوط متباينان تباين اخصين مندرجين تحت الاعم وهو المطلق وبما
ذكرنا من ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف
ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا ماديا مستمرا ازلا وابدا
لانه الحظ المشترك بين المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه جزء المخلوط
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا عن
المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والقدر المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون
مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة عن الاشتراك في انه لا يفسد بفساد المخلوطات
وانما ظهر ضعفه بما ذكرنا لان المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج
والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزءا له **قال** الثاني اقسامها **اقول** المبحث الثاني
في اقسام الماهية الماهية اما ان يكون بسيطة وهي لا جزء له واما ان يكون مركبة
وهي ما له جزء ثم المركبة اما خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل
واحد من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الاخر كالانسان المركب من البدن والروح
اذا اريد بالروح الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم
وكالبلق المركب من البياض والخطوط السود المحيطة به والاولان مثالان للجوهر المركب
الخارجي والاخر للعرض المركب في الخارج واما عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج اي
لا يكون لكل منها وجود مستقل بل حمل كل منها على الاخر في الخارج وحمل المركب

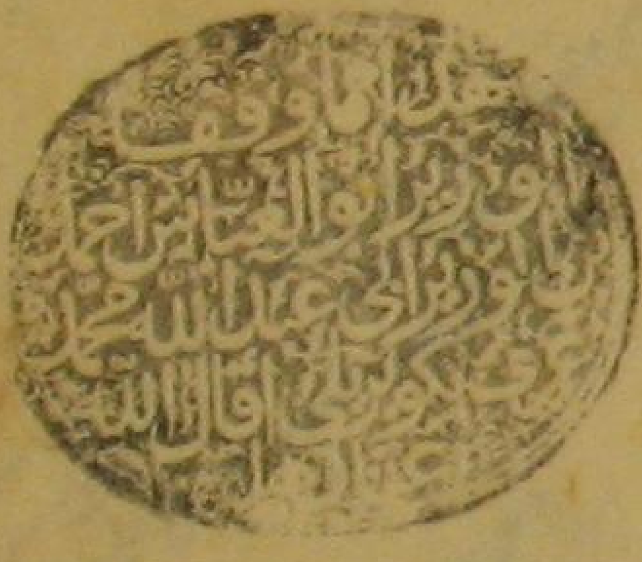
فالاجزاء اما ان يكون متداخلة كالاجناس والفصول او متباينة ... عقلية كالهيولى والصورة او خارجية كاعضاء البدن ... كاجزاء الاقرب او ممتزجة منها

بعينه في الخارج حمل الاجزاء وانما يكون الاجزاء متميزة في العقل كالمفارقات ان
حملنا الجوهر جنسا فانه يحتاج في الخارج الى فصل يقومه ولم يتميز جنسه وفصله في الخارج
لان حملهما وحمل النوع واحد كالسواد المركب من اللونية وفصله المخصص
الذي عبر عنه المصنف بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز عن فصله في الخارج لانه
لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله في الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان
يكون احساسا بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان
احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون لاحدهما اطلاق طبيعة
الاخر وهو محال وان لم يكن احدهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة
محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلول لاجتماع
الجنس والفصل فيكون خارجة عنهما وتلك الهيئة هي السواد المحسوس فلا يكون التركيب
في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وقد يطرد الكلام انه ان حدث هيئة محسوسة
يلزم ان يكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس
والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما
هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل هيئة كل منهما فيكون التركيب في نفسهما
لا في فاعلهما وقابلهما والحق ان الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود الخارجي
اذ لو كان لكل واحد منهما وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على
الاخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون
الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا له في الوجود وهو ضروري فان احد الموجودين
المتغايرين لا يكون هو الاخر فان قيل تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع

فروع الاول قيل البسايط غير مجعولة اذا المحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة فلا يعرض لها نفسها الا باعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها منه

الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني مصححا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة
فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون
الجنس محمولا على الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التغاير في الوجود الذهني
يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي
امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهني الخارجي فان قيل يعتبر
هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر
عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما
هو في العقل والاجزاء اما ان يكون متداخلة او متباينة وذلك لان اجزاء الماهية
اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس
والفصول والثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى والصورة
للجسم او محسوسة كاعضاء البدن والبلقة المركبة من السواد والبياض وايضا
الاجزاء اما ان يكون وجودية باسرها او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت
وجودية باسرها فلا يخلو اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان يكون بعضها
حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكالبيت كالهيولى والصورة وكـ
العشرة وان كان كلها اضافية فكالاجزاء الاقرب والابعد فانهما مركبان من
اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كان ممتزجة فكسرير الملك فانه مركب من الجسم
المخصوص ومن اضافة الى الملك وان كان بعضها وجوديا وبعضها عدميا فكالاجزاء
الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدأ الغير وعدمي وهو انه لا مبدأ له
قال فروع اقول رتب على مباحث اقسام الماهية فروعا ثلاثة الاول للبسيط الثاني للمركب

الثاني المركب ان قام بنفسه استقل احد اجزائه وقام الباقية به وان قام بغيره قام جميع اجزائه او بعضه والاخر بالقائم به منه



من الاجزاء المسماة الثالث للمركب من الاجزاء المتواطئة الاول قيل البسايط غير مجعولة
لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسايط ممكنة لان
الامكان اضافة فلا يوصف به البسايط لان الاضافة يقتضي الاثنينية قلنا مسلم قوله
ولا اثنينية في البسايط قلنا ان اراد ان البسايط لا اثنينية فيها بحسب مقوماتها
فمسلم لكن عدم وصف الامكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار
عقلي يوصف البسايط بالنسبة الى وجودها فهو معنى لا اثنينية باعتبار الماهية والوجود
والبسايط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب
في ذات البسايط وان اراد ان البسايط لا اثنينية فيها اصلا فممنوع فان البسايط
لها اثنينية باعتبار الوجود والماهية قال الثاني اقول الفرع الثاني المركب ان قام
بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يتقوم به استقل احد اجزائه اي يكون قائما بنفسه
لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى
والصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يتقوم به فاستقل احد اجزائه
وهو الهيولى فانها لا يكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان الصورة حالة
في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه عند من لا يجوز قيام العرض
بالعرض او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الاخر بالقائم بالغير
عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم
قال الثالث اقول الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن
الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان
الجنس علة للفصل لزم الفصل الجنس وهو ممتنع ضرورة صحة الجنس بدون الفصل واما الجنس

ای دل انور دام النفس از کرفتاری امه نال   مرغ زیرك چون بدام اید تحمل بایدش

الثالث في التعين الماهية من حيث هي هي لاتابى الشركة والشخص يأباها فاذا فيه زايد وهو التشخص ويدل عليه وجوده امران الاول انه جزء من الشخص الموجود فيكون موجودا الثاني لو كان التعين عدميا لكان عدم التعين آخر فيكون احدهما ثبوتيا وهو حاصل للافراد فيكونان ثبوتيين وللقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت لم يستند التشخص من انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية منه

الجنس علة للفصل يلزم ان يسبق كل من الجنس والفصل عن الاخر ويمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة قال المص ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اعم من ان يكون تامة او ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة بان يكون الفصل محتاجا الى الجنس والجنس علة ناقصة ولكن ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد منها محتاج الى ان يضيف اليه الذهن معنى زايدا يتحصل ويتعين ويكون احد هذه الاشياء وهذا الزايد هو الفصل وعليه هذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطاء لان الفصل في الخارج هو بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس والالزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل قال الثالث في التعين اقول المبحث الثالث في التعين الماهية من حيث هي هي لا تابى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والشخص يأباها اي الشركة اي نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذن لا بد في الشخص من امر زايد هو التشخص اي التعين فالتشخص وهو ما به منع تصور الشخص الماهية وقوع الشركة فيه زايد على الماهية ويدل على وجود التشخص امران الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا يلزم من وجود الموجود في الخارج

وجود العارض فيه وان اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نم ان الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثاني لو كان التعين اي التشخص عدميا لكان عدما لتعين اخر او عدما للاتعين او عدما لغيره وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف منحصر في الثلاثة والثالث باطل والا يلزم من وجوده نفي التعين ولم يتحقق غيره يلزم من وجوده نفي التعين والثاني وهو ان يكون التعين عدما للاتعين يقتضي ان يكون التعين وجوديا لان اللاتعين عدمي في علم العلم وجودي والاول وهو ان يكون التعين عدما لتعين اخر يقتضي ان يكون احد التعينين وجوديا والاخر عدميا مماثل له اذ التعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات محمولة عليها حمل الحقايق دون الفصول فيكونان ثبوتيين قال المص وللقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات لم يستفد الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه ح يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل الفاضل المليح المتوطن في البلدة الفلانية المتكلم يوم كذا يحتمل اشتراك التعينات في الحقيقة اشتراك الافراد في العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضا لا نم ان التعين لو كان عدميا يكون عدما لشيء بل يكون عدميا والمعدوم لا يكون عدما لشيء وايضا لا نم ان اللاتعين عدمي فان الشيء المعبر عنه بالعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر الاعدام وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا لان اللاامتناع عدمي مع ان الامتناع كذلك قال وانكره المتكلمون اقول انكر المتكلمون كون التعين وجوديا

اي انكر المتكلمون كون التعين امرا ثبوتيا زايدا على الماهية بوجهين

وانكر المتكلمون بوجوه الاول انه لو زاد لشارك افراده فيه وتمايزت بتعينات اخر ولزم التسلسل واجيب بانه معقول على افراده فرد لا عرضيا كالماهية داخلية لها بالذات فلا حاجة الى تعينات اخر الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعي تميزها فيلزم الدور ونوقض باختصاص الفصول بتخصيص الاجناس واجيب بانه يقتضي تميزها معه لا قبله الثالث انه انضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجودها لامتناع انضمام الوجود الى المعدوم فوجودها اما ان يقتضي تعينا اخر فيلزم التسلسل او لا وهو المط واجيب بانا الوجود معه

متن

وايدا على ماهية المتعين لوجوه بيانه الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لتشارك افراد التعين في التعين لانه اذا كان وجوديا زايدا على ماهية المتعين يكون التعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات التي هي افراد التعين بتعين آخر لان تمايز الافراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن بعض بالتعين فيكون للتعين تعين آخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين فيلزم التسلسل واجيب بان تمايز كل تعين عما يخالفه لماهيته تعين متعين اخر نوعها فيحصل التعين والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجواهر وانواعه والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن البعض بالذات فلا حاجة الى تعين آخر تمايز بها بعضها عن البعض ولا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين اي تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهية الشخص عن غيرها من حصص التعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين بها فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل لزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور ويمتنع

گفتم که چرا صورتت از دیده نهان است گفتا که پری را چه کنم رسم چنان است

وفي قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لامتناع تخلف اللازم عن لوازم الطبيعة الواحدة والا فيعلل تشخصها بشخص موادها واعراض يكتنفها فتتعدد بتعددها لقبل علته تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بكمالها لم يتعدد والا التسلسل المواد والحق احالة ذلك الى ارادة الفاعل المختار متن

اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا الدليل واجيب عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زايدا على ماهية المتعين فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الذي هو التعين الى الماهية التي هي المعدوم فوجود الماهية اما ان يقتضي تعينا اخر فيتسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي وجود الماهية تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زايد عليها وهو المط واجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهية بدون التعين لو كان انضياف التعين الى الماهية بعد وجود الماهية واما اذا كان معه فلا قال فرع قال الحكماء اه اقول فرع على كون التعين وجوديا زايدا على الماهية لما فرع من بيان ماهية التشخص وانه وجودي اراد ان يشير الى ما به التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا لامكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية فلو تحقق نوعها في التشخص لكان لها شخص اخر وتشخصه من لوازم الماهية والتشخصان متخالفان فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة قوله والا اي وان لم يقتضي الماهية لذاتها التشخص فيعلل تشخص

لانه يستلزم اسناد اللازم حالكونه مختلفا

حبيب القلب لما دار الشمس انت ام بدر افلا ذاك ام ورد انه زلال ام نور

الماهية بتشخص موادها واعراض يكتنف بها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها
فلا بد من مادة تستند التشخص اليها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد
لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل
على السواء وغير المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان الحال سابق
على الحال فلا يكون الحال علة لتشخص محله فتعين الثاني فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض
يكتنف بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وح يجوز تعدد اشخاص
الماهية بتعدد المواد والاعراض المكتنفة بها فان قيل يجوز ان يكون السبب حالا في
محل التشخص لا حالا في التشخص ولا محلا له اجيب بان الحال في محل التشخص محتاج الى المحل
فيستند التشخص الى المحل لاستناده بسببه اليه ولهذا قالوا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض
يكتنف بها لانه ح علة التشخص للحال والمحل جميعا فيعلل علته بتشخص المواد وعوارضها ان علل
بحقايقها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص الماهية التي علل تشخصها بموادها
واعراضها المكتنفة بها والا اي وان لم يعلل تشخص المواد وعوارضها بحقايقها بل
بتشخص المواد وعوارضها بمواد اخر وننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء
الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما
الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل اخر
بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط والحق احالة تشخص اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل
المختار فان ارادته يقتضي اختصاص كل مادة بتشخص يليق بها قال الفصل الرابع
في الوجوب والامكان اقول لما فرغ من الفصل الثالث في الماهية شرع في الفصل الرابع
في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه مباحث الاول في انها امور عقلية

حبيب لا توافقني زمان لا ياس اعادي خيال لا يفارقني فلا وصل ولا هجر

الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث في احكام الامكان الرابع في القدم الخامس في
الحدوث المبحث الاول في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية
لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان
لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان
بالامكان وح لزم والا اي وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة
الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة
الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود الى الموجود في الوجوب
والامكان فاذا امتنع احدهما تعين الاخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان
ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن
الواجب فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو
واجب بهذا الوجوب الممكن واذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب
ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف
فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره
فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي
هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو
موصوف بتلك الصفة محتاجا الى تلك الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب
من حيث هو واجب محتاج الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب
فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث هو واجب ممكنا فان قيل
سلمنا ان الواجب من حيث هو واجب ممكن لكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون

الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه
موصوف بصفة ممكنة لا يقتضي امكان ذات الشيء فلو كان من هذه الحيثية
ممكنا لكان من هذه الحيثية جايز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن
ذات الواجب فلا يكون الذات واجبا فيلزم امكانه اجيب بانا لا نم انه اذا
كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جايز الزوال وانما يلزم ذلك
لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو مم فان علة الوجوب
هي الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لاجل امتناع
امتناع زوال العلة التي هي الذات والحق ان يقال لو كان علة الوجوب
هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب
وجوب اخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال فان كان علة الوجوب
جواز ما غير الذات فيلزم انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما ان الوجود
الى الامكان بالوجوب يقتضي ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة
للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فلان نسبة الوجود
الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينقل
الكلام الى وجوب الوجوب ويلزم التسلسل الاول ان يقال لو كان الوجوب
موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو
موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله وجوب اما
غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات واما الذات
فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجوب

ولان اقتضاء الوجود ولا اقتضاؤه المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب
والممكن فلو وجدا لزم تقدم الصفة على الموصوف قيل بيان قضان الامتناع العدمي فكونا ان وجوديين قلنا نقيضيهما يكون
عدما لوجود خارجي يكونا موجودا لانتقيض الا باعتبار العقل واما القدم والحدوث فانهما لو وجدا لعدم القدم وحدث الحدوث
ولزم التسلسل مش

اخر ويلزم التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وهما محالان الثاني ان الوجوب
اقتضاء الوجود للذات اي استحقاق الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء
بن الوجود بحسب الذات اي لا استحقاقه الوجود لذاته المحوج الى الايجاد السابق
على وجود الممكن وهما متقدمان بالذات على وجود الواجب وعلى وجود
الممكن اي اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم على وجود الواجب
لان استحقاق الوجود لذاته متقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي
هو الامكان متقدم على وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء
الذات الوجود يحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا
الايجاد والمتقدم على المتقدم متقدم فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم
الصفة على الموصوف وهو محال قيل الوجوب والامكان يناقضان الامتناع
الذي هو عدمي ضرورة صدقه على المعدوم فيكون الوجوب والامكان
المتناقضان للامتناع العدمي وجوديين اجاب المص بان نقيضيهما يكون
عدما لوجود خارجي يكون موجودا لانقيض الا باعتبار العقلية وقد عرفت
ان الوجوب والامكان والامتناع اعتبارات عقلية واما القدم والحدوث
اعتباران عقليان فلان القدم والحدوث لو وجدا لقدم القدم وحدث
الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما
يلزم قدم الحدوث وحدوث القدم فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما
محالان واذا كان القدم قديما والحدوث حادثا ينقل الكلام الى قدم
القدم وحدوث الحدوث ويلزم التسلسل قال الثاني احكام الوجوب اه اه

الثاني في احكام الوجوب لذاته الاول انه ينافي الوجوب بغيره والا لارتفع بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته الثاني انه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب الثالث انه لو قدر كونه ثبوتيا لما زاد على الذات والا لاحتاج اليه [؟]

المبحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب بالذات ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغناء عن الواجب بالغير وبين اللازمين اي الغناء والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للمركب في الخارج ولا يدل على انه مناف للمركب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لا في الخارج قلنا لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لا يقال لا نسلم لانه ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج ثم فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا بل يقتضي في العقل جاز ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لانا نقول لو حصل التركيب في العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود

لايتركب

وما قيل انه نسبة بينه وبين الوجود فينافي فيه نزيد ثباتي الوجه المذكور الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين وسنذكره فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده والصفات واجبة له [؟]

لا يشاركه شيء من الاشياء في ماهيته لكن الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهيته لكن الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته من الماهيات لم يجز في العقل ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحلل في تعقل ذاته التي هي الوجود الى امرين يقوم بهما اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي واحد له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا الحكم الثالث انه لو قدر كون الواجب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات يكون من صفاته فيكون محتاجا الى الذات التي هي غيره فيكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجود ويلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه وكلاهما محال وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين متأخرة عنهما فهو زائد على الذات ينافي الوجه المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا يعني كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود واجبا الوجود لذاته لانهما لو كانا لاشتركا في هذا الاسم [؟] قوله فالواجب اذا اتصف بصفات زائدة على الذات لكان تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو جواب عن سؤال الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده والصفات واجبة بالذات بل بالذات ويمتنع زوالها لامتناع زوال موجبها وهو الذات الواجبة لذاته قال

ثبوتيا اي كون الوجوب لذاته صح

اعلم ان اصل واجبا واجبان وحذفت النون للاضافة واجبا الوجود

بصفات جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته صح صح صح صح

لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات صح

الثالث في احكام الامكان الاول انه محوج الى السبب لان الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده الا بمرجح والعلم به
بديهي والتوقف فيه دون قولنا الواحد نصف الاثنين ودون قولنا الالف يتوقف على جهة ليست بثبوتية والا لكانت ممكنة
لانها صفة الممكن فيكون لها حاجة اخرى ويتسلسل ولكانت متقدمة على موصوفها المتقدمة هي التي تتقدم على الاثر المتقدم

المبحث الثالث في احكام الامكان وذكر اربعة منها الحكم الاول ان الامكان هو الذي
يحوج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على
السواء امتنع وجوده الا لمرجح فيحتاج الممكن في ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده
على عدمه والعلم به لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة
حكم بالضرورة انه يحتاج الى مرجح قوله والتوقف فيه دون قولنا الواحد نصف الاثنين
وحوه للالف اشاره الى جواب دخل مقدر بعد بيان الاصل ان لما عرضنا هذه القضية على
العقل وجدنا التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وجوه كان الاولى
فيها خفاء بالنسبة الى الثاني والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير
بديهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف ان الاشياء قد يقع التفاوت بينها
بالجلاء والخفاء لالف في عادة فان الالف يتصور بعد التتابع والاحساس به يستدعي
زيادة جلاء وعادة قد يقتضي خفاء والاولى ان يقال ان البديهيات قد يكون في التصديق
لها خفاء بسبب خفاء التصورات الى اطرافه وخفاء التصديق بسبب خفاء التصور
لا يقدح في كونه بديهيا فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة واحتج
على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه يحتاج الى المؤثر من اربعة اوجه الاول
ان الحاجة ليست ثبوتية والا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجا الى المرجح واما ان الحاجة
ليست ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن
وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة تكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى
المؤثر وينتقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت
متقدمة على موصوفها الذي نسبت الحاجة اليه لتقدمه على الممكن الموصوف بالحاجة

لتقدم

على وجود الاثر وهو محال ولا المؤثرية لانها
لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة
بينه وبين الاثر فيستدعي مؤثرية اخرى
ويتسلسل ولتقدمها على الاثر حال الوجود فيلزم تحصيل الحاصل
وحال العدم فيجمع بين النقيضين

[illegible]

لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو محال
واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لانه لو كان الممكن
محتاجا لكان متصفا بالحاجة اي يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن
يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة و
صدق الخاص يستلزم صدق العام ولان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجة
الى مؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن
فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف
محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة
فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان
المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت
لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها ولانها
المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة محتاجة الى المنتسبين واذا كانت المؤثرية
ممكنة يستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى وينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الثالث لو كان
الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل
وهو محال او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع لو احتاج الممكن في وجوده
لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم
نفي محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب عن الشك الاول وهو الوجوه الدالة على
ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيين اما ان منتها على ان الحاجة ليست ثبوتية وواما
على ان المؤثرية ليست ثبوتية فانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الاتصاف

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وذلك لو احتاج الموجود لامكانه الى مرجح لاحتاج المعدوم ايضا لكنه نفي محض فلا يكون اثرا واجيب بمنع الملازمة الاول بانه لا يلزم من عدم حاجة المعدوم عدم حاجة الموجود
عدم حاجة للحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشي
معدوما والمراد من الثاني ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر وانتفاء العلم بان شيئا ما يؤثر في شي اوحتاج الى شي اخ
بديهي لا يقبل التشكيك

محتاجا ومؤثرا اي ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه
لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشي موصوفا به كما ان القول بان
العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشي معدوما والحق ان كلا من
الحاجة والمؤثرية امر اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته
ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة للعاقل في تعقله
ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر فيما هو آلة لتعقله فيعرف بالحاجة حال الممكن
في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان
تعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي ثبوت امر
في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان
تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية والحاصل ان الحاجة
والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حال الممكن والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة
للممكن ومؤثرية للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار
للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى واذا نظر العقل اليهما لا بان ينظر
بهما في حال الغير بل ينظر اليهما لا باعتبار النظر بهما في حال الغير باعتبار ذاتهما
يكونان معقولين ممكنتين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى
ولا يلزم التسلسل لانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه احترز عن الرابع وهو الاعتراض — لانقطاع التسلسل
الثالث بان المراد بالتاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر
يحصل وجود الاثر فلا يصح الترديد المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود
الاثر وللقايل ان يقول ان اراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح

ولا يسقط

ولا يسقط الاعتراض وان اراد به ان وجود الاثر لازم وجود المؤثر فلا يلزم ان
يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد غيره فليبين حتى يتصور اولا ثم يتكلم عليه
ثانيا والصواب في الجواب ان يقال ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده يختار
ان تاثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل
ان لو كان تاثيره فيه بعد وجوده واما في حال وجوده فلا فانه لا يمتنع تاثير المؤثر
في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها يكون لها الصفة اي تاثيرها
فيه زمان وجود المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر
لوجود المؤثر بالذات اي معيتهما بالذات فهو ممتنع فان وجود المعلول
يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متاخر بالذات
عن العلة فكيف يكون معه بالذات وكذا ايجاد عدم المعلول عن عدم العلة
بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو
معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست
بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل فعلى هذا اثبت الواسطة بين الوجود
والعدم وهو محال اجيب بانا لم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود
والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول ان الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة
وغير الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر في الماهية لا
من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من
حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل
اذا كانت الماهية لا تخلو عن احدهما فتاثير المؤثر لا تخلو عن احدى الحالتين

وهذا ضعيف لان الكلام في ان التاثير في الماهية لا يكون الا في احد الزمانين اما زمان الوجود او زمان العدم بل في زمان الوجود والعدم
لا في الماهية من حيث هي

وعن الرابع بان العدم انه لم يوصف بالرجحان فلا اشكال وان وصف به جاز كونه اثرا ويكون المؤثر فيه
على ما سبق من التفسير من عدم علة الوجود

فلم الحذور واجيب بان التاثير وان كان لا يخلو عن احدى الحالتين
لكن التاثير في الماهية المقارنة لاحدى الحالتين لا في الماهية الموجودة او المعدومة
واجيب ايضا عن الاعتراض الثاني بعض احبائي وهو ان العلم بان شيئا ما يوثر
في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء ما لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول لا نم
ان العلم بان شيئا ما يوثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء ما لا يقبل التشكيك
فانه لو كان كذلك لكان مطابقا للواقع واللازم باطل فان بعض ما يحكم في الواقع
لما دل عليه الدليل القطعي لا نقول الا ان الدليل الذي ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت
النقيض في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة الا انا نقول في حل الحاجة الى بيان غلطه حتى
يثبت انه مغالطة عند من يقول بعصمة العقل واجيب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع
بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال الا انا قلنا ان الرجحان
احدى طرفي الممكن يستدعي مرجحا واذا لم يتحقق رجحان لم يستدع مرجحا وان اتصف
عدم الممكن بالرجحان فلا نم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا اتصف
بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التعميم وهو ان المعنى
بالتاثير استتباع المؤثر الاثر ان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود
المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر
اي يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة
وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق في فصل
الوجود من ان التجدد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة الوجود غير مستقيم
اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير التاثير واما ثانيا فلانه لم يدع

الشك المجرد قوله ان التجدد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة الوجود لان في
معنى التاثير عدم علة وجود في عدم الممكن ان كان حال عدم الممكن فيلزم تحصيل
الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى تفسير التاثير
بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من التفسير وهو ان المراد من
التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان عدم المؤثر يستتبع
عدم الاثر اجيب بان المراد ان التاثير في جانب الوجود هو ان وجود
المؤثر يستتبع وجود الاثر فيعلم منه ان التاثير في جانب العدم هو ان عدم
المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف
بالامكان فلا اشكال في تقريره انه اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج
الى مرجح لانه انما احتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح
الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى
المرجح وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثرا للمؤثر ويكون
المؤثر في عدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع وقد عرفت
ما يرد على الاستتباع فانه ان اراد باستتباع عدم المؤثر عدم الممكن
اعدام الاثر فالترديد المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به عدم
الاثر بلزوم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد
به غيره فليبين حتى يتصور اولا ثم يتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال
ان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس نفيا محضا ومساويا طرفي وجود
الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل لكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم

وتقصوية هذا الاشكال قيل علة الحاجة هي الحدوث او الامكان معه وليس كذلك لانه صفة الوجود المتأخر
عن الاثر المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا منها ولا شرطا لها علتها

الاثر في العقل لجواز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل وتصويبه
هذا الاشكال هو لزوم كون العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون
الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال
بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى
منهم الى ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان
الحدوث صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فيكون كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتأخر عن التأثير اي الايجاد
المتأخر عن الحاجة الى المؤثر المتأخر عن علة الحاجة فيكون الحدوث
متأخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء العلة
الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة قيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن
الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متأخرا عن الوجود بل يكون
متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج
من العدم الى الوجود والا لثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج
من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة
عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز
ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان الحدوث ابدا
للمعنى متأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا لها
ولا شرطا لها لان المتأخر عن الشيء لا يكون شيئا منها وعورض بان الامكان
صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة

الثاني ان لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته لانه ح ان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يتوقف على سبب
فيلزم الاولوية الى العدم او لا بسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن كان الاول
واجبا

الى المؤثر المتقدم على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن
من حيث هي مع اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية
في الخارج بل الغرض من الامكان للماهية من حيث هي موقوف على اعتبار وجوده وعدمه
لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متأخرة
في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متأخرا عن وجود الممكن فلا يكون
علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية
فلا يكون متأخرا عن الماهية في الوجود الخارجي قال الثاني ان لا يكون احد طرفيه
اقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اي الوجود
او العدم اولى به لذاته لانه لو حصل اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن ح
طريان الطرف الآخر فاما ان يطرأ بسبب او لا بسبب فان طرأ الطرف الآخر بسبب
فيصير اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته الى عدم بسبب طريان
الطرف الآخر لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر
اولى به لم يبق اولوية الطرف الاول فيتوقف اولوية الطرف الاول على عدم
سبب طريان الطرف الآخر فلا يكون الاولوية لذاته ح وارد بوقوعها على
عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرأ الطرف الآخر لا بسبب لزم ترجيح
المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة واقبح عند العقل بالنسبة الى ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الطرف
الاول واجبا فلم الانقلاب من الامكان الى الوجوب قال الممكن ما لم يجب
صدوره اه اقول الحكم الثالث للامكان الممكن ما لم يجب صدوره اي ما لم

الرابع الممكن يستدعي الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان للممكن
ضروري والا لجاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا ولاحتياج في امكانه الى سبب فلا تأثير المؤثر
اما في حاصل وهو محال او متجدد فلا حاجة له دون الباقي فكذا القول بالتأثير ودوام الاثر مع دوام مؤثره

صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك النقيض هو الوجوب السابق وذلك لانه لو لم
يجب صدوره عن مؤثره لبقي على امكانه اذ لا وجه لامتناعه واذا كان باقيا على
امكانه مع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه محال
فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب
او لا فوجد ثانيا واذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد فحال
وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه
بعد الوجود فالوجوبان اي السابق واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته بل
الاول باعتبار وجود سببه الثاني باعتبار وجوده قال الممكن يستحيل الاحتياج
اقول الحكم الرابع للامكان هو ان الممكن يستدعي الاحتياج الى المؤثر حالة
بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة البقاء
للممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا واما قلنا الامكان
حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان للممكن
ضروريا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن فيصح ان يصير الممكن واجبا او ممتنعا
فيلزم انقلاب واما لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه
الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا قبل الاخذ الى سبب فلا يكون
الممكن في حد ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه
لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخلو اما ان يكون للمؤثر تأثير في الممكن
حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير في الممكن حال البقاء لا يكون محتاجا
اليه لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل منه اثر كان مستغنيا

الرابع في القدم وهو ينافي تأثير الفاعل المختار لانه مسبوق بقصده المقارن
لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكماء انما اسندوا العالم مع
اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما
سوى ذات الله وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات قالوا به في الحيثية
لانهم اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها الوجودية والحيية والعالمية والقادرية
والالوهية وهي حال اثبتها ابو هاشم
علة للاربع مميزة للذات

عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر وان كان للمؤثر تأثير في الممكن حالة
البقاء والتأثير يستدعي حصول اثر والاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود
الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون
الاثر الحاصل امرا متجددا فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا للباقي وحينئذ
ان الحاجة للباقي هذا اجاب المص بان المراد بتأثيره حالة البقاء دوام
الاثر مع دوام مؤثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا
الجواب مبني على تفسير التأثير بالاستتباع والحق ان يقال في الجواب ان المؤثر
حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا
متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا ولا
يلزم ان لا يكون تأثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود
الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في امر جديد عدم
الوجود الاول عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره
في المطلق لا يقتضي عدم تأثيره في المقيد قال الرابع في القدم اقول
المبحث الرابع في القدم والقدم ينافي تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل
المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء يقارن العدم
الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل وهو محال والشيء
المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث
بعد العدم فتأثير المختار يستلزم حدوث الاثر وقدم الاثر ينافي حدوثه فقدم
الاثر ينافي تأثير المختار لان منافي اللازم مناف للملزوم وقوله والحكماء اشارة

المراد في اللازم حدوث الاثر
وفي المنافي للملزوم تأثير الاثر
في المختار

حسن چلبی

اي جواب وحل مقدر بعد الاخلال ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه
الى الصانع فلا يكون القدم منافيا للاستناد الى الفاعل بعد الجواب ان الحكماء انما
اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع
العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا ان الصانع كونه فاعلا مختارا لما جوزوا
كونه موجبا للعالم القديم فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز اسناد القديم الى الموجب
القديم وامتناع اسناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلقون اسم المختار على الله
ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون اتفقوا على نفي
القدم عما سوى ذات الله وصفاته وان المعتزلة وان انكروا قدم الصفات
اشاره الى جواب وحل مقدر بعد الاخلال اي ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي
القدم عما سوى ذات الله وصفاته والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون
قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى ذات الله وصفاته
تقرير الجواب ان المعتزلة وان انكروا قدم الصفات لكن قالوا بحق المعنى لان المعتزلة
اثبتوا احوالا خمسة اولها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالهية
وهي الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربع مميزة للذات لان
ذات الباري تشارك سائر الذوات في الذاتية وتمتاز عنها بصفة الالوهية تقابل الى
يقول اهل السنة لا يعترفون بامارات العلماء الا ان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة
كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون
بالتغاير ولا في الصفات مع الذوات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة
يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخ قوله

ای

ای

لما مر في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث
بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول فلان امكان المحدث موجود قبله فيكون له محل غير المحدث وهو المادة و
اما الثاني فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية والذات والشرف والمكان فهي بالزمان واجيب عن الاول بان الامكان
عدمي وعن الثاني بان القبلية قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد من

اي ابو هاشم وحاصله فانه علل الموجودية والحيية والعالمية والقادرية بحال خامسة
هي الالوهية فالمتكلمون اتفقوا على نفي القدماء انها بيان ان كل ممكن محدث
وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى قال الخامس في الحدوث اه اقول
المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا
وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو
حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود يستلزم لا استحقاقية وجوده بالذات
على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر
ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان
اللاوجود اتصاله بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير ولا استحقاقية وجوده من
ذاته ووجوده من غيره فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حال من ذاته قبل
وجوده الذي هو حال عن غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع اللازم
يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي
يكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يستلزم ارتفاع
الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا
بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا ولا استحقاقية الوجود عدم الوجود فيكون
وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بعدمه سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث
الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث
يستدعي بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزماني

ويمكن ان يقال ... ان كان المراد الامكان الذاتي فهو امر اعتباري كما مر وان كان المراد الامكان الاستعدادي فهو اول النزاع لان المتكلمين ... وجود الحادث من غير استعداد ... الاراده من غير استعداد

تعدم مادة ومدة اما الاول فهو كون الحدوث يستدعي تقدم مادة فلان امكان
الحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فهو كان قبل وجوده ممكن
الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده واجب
الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلثة فاذا امتنع احدهما يلزم ان
يتحقق احد الاخرين فيلزم انقلاب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس
ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان الشيء يكون المحال غير مقدور عليه لكونه
غير ممكن في نفسه والشيء يكون غير المحال مقدورا عليه لكونه ممكنا في نفسه فلو كان الامكان
قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هذر فقد ثبت ان الامكان غير كون القادر
عليه قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو امر
اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس
الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا معقولا
بالقياس الى شيء اخر فهو اذا اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد
الا في موضوعات فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوع ذلك الامكان
قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فموضوع وجوده والموضوع موضوع
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان
الحادث عرضا او مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهرا وايا
ما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن
المادة واما الثاني وهو ان الحدوث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عدم قبل

وجوده والقبلية بالاستواء منحصرة في خمس الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر
الموجب على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهي
كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء اخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد
على الاثنين وهذان يشتركان في معنى واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك
هو ان يكون الشيء محتاجا اليه شيء اخر في تحققه ولا يكون الاخر محتاجا اليه لكن
الشيء فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع
ذلك هو الذي باعتباره يعطى وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار
الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهي
ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل منها مع البعد كقبلية
الاب على الابن الرابع القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها
والرتبة اما حسية كقبلية الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على النوع
اذا ابتدى من الطرف الاعلى الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم
فاقسام القبلية عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر استقرائي وقبلية عدم الحادث
على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس علة لوجوده ولا
بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما
وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما طبعية وليس له طبع عدم
الحادث ان يكون قبل فهي اذن بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى
الاول يستدعي تقدم مدة واجيب عن الاول بان الامكان عدمي فلا
يستدعي قبل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج قبل ان الامكان امر

[illegible]

على متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج اذ
ليس في الخارج شيء هو امكان بل امكان وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل
على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه واجيب بانه لا نم بسبب تعلقه بالشيء
الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج متعلقا
واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا قيل امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا في
لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا للشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره
لان نعت الشيء لا يكون حالا في غيره واورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده
حال في موضوعه فانه لما كان الحادث في وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان
وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به
وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث
لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يكون امكانه كذلك انتهى ولقائل ان يقول
اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان
يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل
على الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل
لما كان القدرة متعلقة به لانه يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لانا نقول
كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين قدرة القادر فان كون الفاعل
بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل
بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول
يستدعي بعدم مادة بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد تكون بغير ذلك و

[illegible]

وذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمتنع
ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة
لبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان ل
وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا
ما قالوه والحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض عائدة الى القبلية
الزمانية لان القبلية الزمانية لا تقتضي ان يكون كل من القبل والبعد في زمان
غيرهما بل القبلية الزمانية تقتضي ان يكون القبل قبل البعد قبلية لا تجامع القبل
فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون قبلية
بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على القبل بل بزمان هو
نفس القبل وايضا يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة
فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدأ من طرف الماضي والصواب ان يقال
في الجواب ان اريد ان يكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان
ع موهوم فهو حق مسلم وان اريد به كونه قبله بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكر
في بيانه لا يفيد ذلك قال الفصل الخامس في الوحدة والكثرة اه اقول لما فرغ
من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع في الفصل
الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة
الثاني في اقسام الوحدات الثالث في اقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة
الوحدة لا يمكن تعريفها بالحقيقة لان تصورها بديهي اذ كل احد يعرف الاشياء
واصناف من اوجه او غير ذلك من غير افتقار الى الاكتساب والتوقف الا ذكر

[illegible]

المص بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا يدور لانا اذا قلنا الوحدة هو كون الشيء
بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هو كون الشيء
بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها
الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها ومائيتها ولذا اي
تعريف كل من الوحدة والكثرة به يستعمل في الوحدة مثل الكثرة هو المجموع من الوحدات
والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها
مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا والتعريف الاول ح كره شامل
للوحدة الحقيقية وهي كون الشيء الذي لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة
والوحدة الاضافية وهي كون الشيء الذي ينقسم لكن لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الامور غير
متشاركة في تمام الماهية واما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية
كالماء المنقسم الى اجزاء متشاركة في الماهية فكونه كذلك ليس بوحدة بل هو
الكثرة المقابلة للوحدة فان الكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية كالماء المذكور ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت
عين الوجود او عين الماهية لكان مفهوم الوحدة من حيث هو واحد مفهوم
الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك
فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان
كان موصوفا بالوحدة ايضا اذ يقال الكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث
هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود

او على الماهية لكان مفهوم الكثرة من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو
موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ما سوى الخارج لان
الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت
عدمية لم يكن عدما مطلقا بل عدما مخصوصا ولا يجوز ان يكون عدما لغير الكثرة
لان عدم غير الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين
وهو محال واذا لم يكن عدما لغير الكثرة تعين ان يكون عدما للكثرة والكثرة مجموع
الوحدات العدمية فيكون النقيضان اي الوحدة والكثرة عدميين وهو
محال لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين فثبت
ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فيكون الكثرة ايضا
وجودية والجواب عن الاول انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد
والموجود فلا نم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي
هي جزؤها ايضا موجودة وان اراد بالواحد الموجود موجودا هو الواحد فمسلم
انه موجود ولكن لا نم ان الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له ولا يلزم من وجود المعروض
وجود العارض له والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون النقيضان عدميين كالعمى و
على ان الوحدة ليست نقيضا للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات
وعورض الدليل الدال على ان الوحدة وجودية بان الوحدات لو كانت وجودية
لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات
ويتسلسل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة وهو محال والحق
ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة

فرع الوحدة لانها بل الكثرة لذاتها اذ ليس احدهما عدم الاخر ولا ضدا لها ولا مضايفة لتقوم الكثرة بها
بل لكونها مكيال الكثرة وهو اضافة عرضت لها

فلانها لو كانت موجودة عينيا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها
وحدة ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة مقابل هي من الاعتبارات العقلية التي
يعقلها العقل عند عدم الانقسام الى امور مشاركة في الماهية واما الكثرة فلانها
تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية قال فرع اه اقول الوحدة تقابل الكثرة
لامتناع اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض
اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بأحد
اصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد
وتقابل التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء
مما هو تقابل السلب والايجاب مقوم لمقابله واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة
موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى تكون العدم
متالفا من ملكات مجتمعة فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هي
الكثرة اذ الملكة لا تتركب من اعدامها فلا تكون بينهما تقابل العدم والملكة والحصر
نفي تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه اخر
وهو ان كلا من تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة يقتضي ان يكون احد
المتقابلين عدم الاخر وليس احدهما اي الوحدة والكثرة عدم الاخرى واما
تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست ضد الكثرة ولا مضايفة لها
لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شيء من الضد والمضايف بمقوم للاخر ومما يدل
على ان الوحدة ليست ضد الكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع
الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست مضايفة الى الكثرة

لا يعقل

لا يعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان يعقل ماهيتها بالوحدة فانه
فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في
التضايف هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضايف
ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الاخر واما ان الوحدة تقابل
الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة لها والمكيال مقابل
للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل المكيل
بالقياس الى المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية خارجتان عن حقيقة
الوحدة والكثرة العارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار
عروض المكيالية والمكيلية قال الثاني في اقسام الوحدات اه اقول المبحث الثاني
في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد
بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين
فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة
واحدا وكثيرا فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد
بالنوع كافراد الانسان فانه فيها جهة وحدة وهو الانسان والجهة كثرة وهي
الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين مختلفين بالعدد
في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزءا من ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس
ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان
لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد
بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد

الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية
الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج
في الابيض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد
بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كونه كذلك اي غير منقسم
الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان
يكون ذا وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل
وان كان الواحد بالشخص قابل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد
بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي وان لم
يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كشخص الانسان المنقسم الى
اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي
الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة
احدهما حركة الاخر كعضوين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما
حركة الاخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام و
ان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي
كدرهم او صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها
بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى
مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وبالعرض ان
كان في الكم كاتحاد الثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد
الجسمين في اللون كالانسان الاسود والفرس الاسود في السواد يسمى مشابهة

وان

وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان
في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع
بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعر ما يحويه يسمى موازاة
وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما
على الاخر تطابقت اطرافهما يسمى مطابقة قال الثالث في اقسام الكثرة اه اقول لما فرغ
من البحث الكلي في اقسام الوحدة شرع في البحث الكلي في اقسام الكثرة كل شيئين
هما متغايران وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل
واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الاخر بان لا يكون
احدهما حالا بالاخر ولا متقوما له فهما غيران كالاب والابن فانه يستقل كل واحد
منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فان الاب والابن وان لم
يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك
كل منهما عن الاخر بحسب الذات والا اي وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك
كل منهما عن الاخر فان كان احدهما قائما بالاخر فهما الصفة والموصوف والقائم هو الصفة
وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان لم يكن احدهما قائما بالاخر فهما الكل
والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر واحدهما
وهو الحيوان مفهوم للاخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء
ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره واما انها ليست غيره
فظاهر واما انها ليست عين الذات فلان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول
وهو ان كل شيئين متغايران فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المتماثلان

كزيد وعمرو واما اشتركا في تمام الماهية الذي هو الانسان والا اي وان لم
يشتركا في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان مثلا فان اشتركا
في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم والجسم موضوع لهما محمولان على
الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك والجسم موضوع لهما فهما محمولان على الجسم
بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان
صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر كالانسان والناطق والا فلا ان
ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر فمن ضرورته ان يصدق الاخر
ايضا على البعض فان صدق الاخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد
الاخر اعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض الاخر اخص مطلقا كالحيوان
والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الاخر وهو الحيوان
والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا فالانسان
اخص مطلقا والا اي وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما
يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص
من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا في الموضوع
ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة
في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليخرج عنه تقابل التضاد
فانه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد لكن في زمانين
واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن اجتماعهما في شخص واحد
في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يجتمعان

لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل
المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين
اما وجوديان او احدهما وجودي والاخر عدمي فان كان المتقابلان وجوديين
وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل
بينهما تقابل الضدين والا اي وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر
فهما متضايفان والتقابل بينهما تقابل التضايف كالابوة والبنوة وان كان
احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص الانساني او بحسب نوعه كعدم اللحية
عن المرأة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر
كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به فيه فهما
عدم وملكة مشهوران كعدم اللحية عن انسان في سن نبات اللحية وان لم يعتبر كون
الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا جنسه
ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير وتقابل
السلب والايجاب راجع الى القول او العقد اي يكون المتقابلان فيهما اما في القول
او في العقد والتصور كما عرفته ولا يكون لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب و
والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية
الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب
كما يكونان من قضيتين يكونان من مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل
الايجاب والسلب راجعا الى القول والعقد واجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس

كما ذكرناه

على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول والعقد قال قيل
لا نم انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين
عدمين اجيب بان العدمين المتقابلين اما العدم المطلق او تقابل العدم المطلق
لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عدماهما
قال قيل التقابل بين العدميين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يتصور اجتماعهما في
موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى
انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى اما بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع
فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو عين البصر فيكون التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن
سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين
قال الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا ينحصر تقابل الوجوديين
اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر في تقابل الضدين فان مثل
السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التوقيف عليه اجيب بانا نسلم اشتراط التضاد
الصحيح ان يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر
تعاقب وبينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وههنا ان يكون الامران الوجوديان
اللذان يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب وبينهما
غاية الخلاف او لا يكون والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري قال قيل
ان اشترط في تقابل العدمي والوجودي ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل

عن تقابل العدم والملكة وعن تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم
وان لم يشترط يكون بعض التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه
يمكن لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على الصحيح والجواب ان العدمي
في هذين القسمين يجب ان يكون عدم الوجودي اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة
في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور تواردهما على موضوع واحد
لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين عن التقابل
قال السواد من حيث هو ضد للبياض اه اقول قيل السواد من حيث انه ضد للبياض
مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر لان الضدية
من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسيما عن تقابل المضافين على الصحيح
حيثية السواد لا السواد فان السواد بالنظر الى ذاته ضد للبياض ومن حيث انه ضد
للبياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذات السواد والبياض وعروض التضايف
لحيثيتهما اي مفهوم الضد العارض لهما المحمول على كل منهما او عروض التضايف
لمجموع الذات الموصوف بانه ضد قيل التقابل مندرج تحت المضاف لان التقابل امر
وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الاخر الذي هو امر وجودي فكيف
يكون المضاف مندرجا تحت التقابل لانه يلزم ان يكون كل منهما اعم من الاخر
قلت المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت الذات التي صدق عليها المقابل
وما صدق عليها المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره وكذا المضاف
المقابل او الذات المقيد بعنوان انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم من
غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه قال فرع المتلازمان لا يجتمعان اه

حاصل الجواب ان المضاف من الامور النسبية فلا يجوز تقابل الضدين به كما ذكره الشارح ره

فروع الاول المثلان لا يجتمعان والا لاتحد الجواهر ايضا فيكونان هو هو لا مثلين الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد
من المتضايفين والضدين انما تقابل الاخر لاستلزامه سلبه والا فهما كسائر المتباينات الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان
واما المتضايفان فيكذبان بان يخلو المحل عنهما والضدان لعدم المحل وانتفاء الواسطة كالفاتر والا عادل والا جائر وخلوه عن

القول ذكر خمسة فروع على المبحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد بحيث كالتعدد
لان المثلين يتحدان في الماهية وفي لوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لا تحدا
بحسب العوارض ايضا لانه اذا اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر
فيكون المثلان هو هو لا مثلين الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب
لان كل واحد من الايجاب والسلب لذاته يرفع الاخر بخلاف كل واحد من الضدين
والمتضايفين فانه انما تقابل الاخر لاستلزامه عدم الاخر مثلا الامر الذي يصدق
عليه انه ليس بخير عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا محالة
عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدق ايضا
على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين
فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافي عقد انه شر واذا ظهر المنافي لعقد
خير لعقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب بالذات لا بالتضاد والتقدير
وايضا عقدان للخير عقد انه خير وعقد انه ليس بخير والاول ذاتي للخير والثاني عرضي
لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع
لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي لان
الرافع للامر الذاتي رافع للذات بالذات والرافع للامر العرضي رافع للذات لا بالذات
بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة
بين السلب والايجاب يرفع ذاته لا بتوسط شيء اخر اقوى من المنافاة بين السلب وبين
ما يرفع ذاته بتوسط الامر الخارج عنه وايضا الشر لو لا اشتماله على انه ليس بخير لما كان
عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا اخر ما ليس بخير لكان

اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه خير فلا
ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه خير بل لاشتماله على انه ليس
بخير وذلك يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا هو الفرع الثالث
الاخر هو الذي ذكره في الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا
يكذبان معا واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المتضايفان فيكذبان بخلو
المحل عنهما واما الضدان فيكذبان بعدم المحل او باتصاف المحل بالوسط المعبر
عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد والمعبر عنه بسلب الطرفين
كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان بخلو المحل عنهما وعن الوسط كما
وهو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان بعدم المحل او بعدم استعداد المحل
للملكة الفرع الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا اي متى وجد احدهما وجد
الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود
والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يتعاقبان على المحل على البدل
بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض فان
بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين
المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم
احدهما المحل لجواز خلو السكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه
المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج الفرع الخامس الاستواء دل على ان التضاد
الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت جنس واحد سافل كالبياض
والسواد فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذي هو اللون

فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة
وفوق الكيفية المحسوسة الكيف وايضا الاستواء دل على ان المتساويين لا تضادهما
من واحد تضاد احدهما ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما
امران متقابلان تضادهما من واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون
ضد الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة قال الفصل السادس في العلة والمعلول
اه اقول لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس
في العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسام العلة والثاني في تعدد
العلل والمعلولات الثالث في الوقوف من حيث المؤثر وشرطه الرابع في ان الشيء الواحد
هل يكون قابلا وفاعلا معا الاول في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه
الشيء فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة والا فهو العلة الناقصة
فتدخل في العلة التامة الشرائط وزوال الموانع وليس المراد من دخول زوال الموانع
في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد ان العقل اذا لاحظ وجوب
المعلول لم يجده حاصلا دون عدم الموانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل
الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشيء من الامور
الوجودية والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجودة مركبة واحدة في العقل
فلا يلتفت الى ما يقال ان المعلول اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون
علته التامة موجودة [illegible] وانواع العلل الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية
وغائية وذلك لان العلل الناقصة اما ان يكون جزءا من المعلول او خارجا عنه
اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة

وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة

كصورة

٦٩

كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة اليه
وتسمى العنصر باعتبار انه جزء [illegible] اصل المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل
للصورة والثاني اي الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرا في وجوده
اي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير او يكون
مؤثرة في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعي والغاية
واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية
فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال قال الثاني في تعدد العلل والمعلولات اه
اقول المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع
ان يجتمع عليه علل او علتان كل منهما مستقلة والبيان في ذلك في علتين مستقلتين
فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان وقوعه
بكل منهما فلا يخلو اما ان يحتاج في وقوعه الى احديهما او لا والاول يمنع ان يكون احديهما
غير مستقلة والثاني يقتضي ان لا يكون واحدة منهما مستقلة والتقدير ان كل واحدة
منهما مستقلة هف ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغناءه بكل منهما عن كل
واحدة منهما فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما حال احتياجه اليهما معا وهو محال
واما المتماثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين
على معنى ان احد المتماثلين واقع باحديهما والاخر بالاخرى وذلك كالتضاد
بين السواد والبياض فانه نوع واحد يتحقق في فردين متماثلين احدهما
تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض
معلل بالسواد وبالعكس اي البياض على معنى ان السواد محل التضاد للبياض

وعروض التضاد له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد فعلل البياض
بالقياس الى السواد على معنى ان البياض محل التضاد للسواد وعروض التضايف
له بالقياس الى السواد فليس للطبيعة النوعية لانها اما ان تكون محتاجة الى
واحد من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها
فلم يقع بعروضها واما ان تكون غنية عنهما فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليهما
فلم يقع لها لان الطبيعة من حيث هي لا تكون لذاتها محتاجة اليها وغنية عنها
لانا نقول الطبيعة من حيث هي اما ان تتوقف على هذه العلة المستقلة او لا
والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي الغناء عنها واجيب عن اصل الشبهة
بان الطبيعة من حيث هي غنية عنها قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع
لها قلنا الحاجة لم يعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لتعددها الذي هو احد
المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل
واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة واقتضت تلك العلة لزمه الطبيعة
لكمال ذلك المتماثل عليها والمركب قد يتعدد اثاره اي يجوز ان يكون المركب
علة لمعلولات متعددة كالاثار الصادرة عن كل واحد من العناصر الاربعة
وكذا البسيط قد يتعدد اثاره ان تعدد الالات او القوابل كالعقل الاول
الذي هو مبدأ العقل والنفس والفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد
فيه بوجه من الوجوه من الات وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد اثاره وتمسكوا بانه
لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فهذان
المفهومان ان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين او

او احدهما نفس او الاخر خارجا ان يكونا معلولين لكانا خارجين او
الذي يكون خارجا هو معلول فيعود الكلام فيه فيلزم التسلسل واجيب بان المصدرية
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي
والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغني عن العلة ولا يلزم التسلسل على
تقدير خروجهما او خروج احدهما وعورض بان الحكمة ينقض بالحركة وقبول الاعراض
الوجودية عندكم مع بساطتهما ورد الجواب بان المصدرية يطلق على معنيين
احدهما امر اضافي يعرض للعلة بالقياس الى معلولها من حيث يكونان معا باعتبار
العلية والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول
وهو بهذا المعنى متقدم بالذات على المعلول لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول
متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس
الى المعلول المتاخرة عن ذاتيهما وكلا المعنيين وهو امر واحد ان كان المعلول
واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحالة اخرى واذا كان
المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا فيلزم التسلسل في الامور
الحقيقية او التركيب وكلاهما محالان فبيان المصدرية ان لم تكن صفة حقيقية لم
يتم البرهان لما ذكر وان كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية
فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء اصلا وتقريره من وجهين الاول لو صدر
عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فاما داخل او خارج وهلم جرا

وهلم جرا الى غير النهاية

الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقق ذاته
كاليبوسة للنار منه

لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا مغاير
له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له لما مر فيكون خارجا عنه معلولا له فقد صدر عنه
اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرناه صفة حقيقية قوله لو كانت
المصدرية صفة حقيقية لكان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا
من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا
محذور فيه وان كان فوق واحد لزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم
منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم
الخلف لانه حينئذ يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما قوله
في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا لذلك الامر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه
مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا
لواحد ولا يلزم المحذور والله اعلم بالجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالحكمة
التي بعث البحر وقول الاعاصر الوجودية فساقط فان الحكمة وان كانت بسيطة
في الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والامكان والوجود والوجوب ولا امتناع
في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات قال الثالث في الفرق بين المؤثر الخ
اقول المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر اي الفاعل وشرط المؤثر جزء المؤثر
مبتدا
ما يتوقف عليه ذات المؤثر كمادة له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره
ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فانها يتوقف عليها تأثير النار
في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار عليها اليبوسة قال الرابع ان الشيء الواحد
اقول المبحث الرابع في ان الشيء الواحد هل يجوز ان يكون قابلا للشيء وفاعلا له

قيل الرابع الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث انه فاعل يستلزمه ولان القبول
غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدر الآخر قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر ولذا قيل نسبة الفاعل الى المفعول بالامكان
العام والقول في ان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق منه

قال الحكماء الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات
والشرائط لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول والفعل
متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون نسبة القبول واقعة
بين المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما اي الذات الذي يحصل له القابلية
بعينه هو الذات الذي يحصل له الفاعلية وكذا الشيء الذي يحصل له المقبولية بعينه
هو الشيء الذي يحصل له المفعولية والذي يدل على تنافي الفعل والقبول عند
اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما اي استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام
القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل
من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يكفي له القبول بالامكان الخاص
والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام
اذا اعتبرا بالنسبة الى شيء واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافي اللازمين يستلزم
تنافي الملزومين واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا والا لزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة الوجه
الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا او احدهما
في الذات لزم التركيب وان خرجا او احدهما لزم التسلسل لانه حينئذ مصدر الفعل
غير مصدر القبول فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل والجواب عن الاول ان عدم استلزام
الشيء لامر باعتبار لا ينافي استلزامه له باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية
غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم
والممتنع هو استلزام الشيء لامر وعدم استلزامه له باعتبار واحد ولا استلزام

الباب الثاني في الاعراض وفيه فصول الاول في المباحث الكلية الاول في تعداد الاجناس المشهور انحصار الاعراض في المقولات
التسع وهي الكم وهي ما يقبل القسمة لذاته كالاعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره
كالالوان والاين وهو حصول الشيء في المكان والمتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا

الشيء لا فرق باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار اخر ولذا قيل نسبة القابل
الى المقبول بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما
منافاة لا تنافي بين الوجوب والامكان العام والقول في ان البسيط لا يعدد
اثاره قد سبق قال الباب الثاني في الاعراض اقول لما فرغ من الباب الاول
في الامور العامة من الكتاب الاول في المكنات شرع في الباب الثاني في الاعراض
وذكر فيه اربعة فصول الاول في مباحث الكلية الثاني في مباحث الكم الثالث في الكيف
الرابع في الاعراض النسبية الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه مباحث
الاول في تعداد اجناسها الثاني في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض
بالعرض الرابع في بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
المبحث الاول في تعداد اجناس الاعراض واعلم ان العرض هو الموجود في موضوع
والمراد بالموضوع هو المحل المستغني عن الحال متقوما بنفسه لا به والمراد بالوجود
في الموضوع هو المحل المستغني عن الحال متقوما بنفسه لا به والمراد بالوجود الكون
فيه لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظ كذا في كذا يدل بالاشتراك او التجوز
على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة
وفي الحركة وكون الكل في الجزء والخاص في العام فان لفظ في في جميعها بمعنى
واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاستعمال وبعضها بالمجاز
فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود
بلفظ في المستعمل فيه ولا كجزء منه احتراز عن مثل كون اللونية في السواد و
في الانسان وجد ان احمال هذه ليست باجزاء على الخصوص بل هي كالاجزاء

والمشهور

والمشهور انحصار الاعراض الموجودة بحسب في المقولات التسع وهي الكم وهو
عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير
والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره
فالاول خرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل الالوان والاين وهو حصول
الشيء في المكان ومفهومه انما هو نسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لا انه
نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي والاين
ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة له الى المكان من لوازمه لا انه نفس هذه
النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء
في السوق والمتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت
كذا واعلم ان كثير من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الان ولا يقع في
الزمان ويقال عنه بمتى فمتى هو حصول الشيء في الزمان او طرفه والوضع
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهاته اجزائه
في ان يكون لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى بعض اخر ونسبة
لاجزائه بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك النسبة اما
امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح
والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى عارضة لها
ان الاضافة حينئذ تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل نسبة اخرى
تكون تلك النسبة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل النسبة الاولى سواء كان
المتضايفان مختلفين كالابوة والبنوة او متوافقين كالاخوة من الجانبين

وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها
معقولة بالقياس الى تعقل شيء اخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولا بالقياس
الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يوجد فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافة
والنسبة التي يوجد الطرفان فيها هي الاضافة والملك هو الهيئة الحاصلة للشيء
بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتي
كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه وان يفعل هو كون
الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل هو كون الشيء متأثرا
عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة خارجان
عن مقولة العرض لما علم من جعل الاعراض المندرجة تحت شيء منحصرة في التسعة
فلا يرد النقض بهما لكن القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة موقوف
على بيان ان كل واحد من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا
على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ وايضا على سبيل قول اللازم الذي
يقال على ما تحته بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان
منها او اكثر مندرجة تحت جنس اخر وانه لا يكون لكل واحد منها تمام ماهيات جزئياته
المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن ثبوت ذلك عسير جدا ولم يوجد
فيما نقل الينا من الكتب التي وصلنا اليها في هذا الفن ما يفي بثبوت ذلك وذكر
ان العرض ليس بجنس لها لان عرضية هذه الاجناس مفتقرة الى البيان فلم يكن
العرض جنسا لها والا لم يفتقر الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر
الى البيان **قال** الثاني في امتناع الانتقال **اقول** المبحث الثاني في امتناع الانتقال

على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض
واحتجوا عليه بان العرض المتشخص افراده لا يكون في هويتها ولا لوازمها والا
لانحصر انواعها في اشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها
الحالة فيها على تشخصها وتعينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها
لزم الدور ولا امر مباينا لها والا لاستغنت عن الموضوع لانه في وجوده
وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر
الى المحل فيستغني عنه وهو باطل فتعين ان يكون تشخصها بمحالها او بما حل
فيها وعلى التقديرين تشخصها الى الموضوع فيكون الموضوع من
جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا كان الموضوع مشخصا لها
يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث انه
مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخصا فهو حال حلول العرض
اذا احتاج في وجوده الى الموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا كالطعم
في احتياجه الى الجسم فان الطعم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الجسم بل محتاج
الى الجسم بالنظر الى جسم غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من جسم الى جسم آخر من حيث
انه موجود متشخص ولا من حيث هو متحيز لان كونه متحيزا حاصل باعتبار الجسم
قال الثالث في قيام العرض بالعرض **اقول** المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض
منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى لقيام الشيء
بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا
لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا بد

الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وبانه لو بقي لامتنع زواله لانه لا يزول بنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعاً ولا للمؤثر وجودي كطريان ضد فان وجوده مشروط بعدم الضد الاخر ولا لعدم شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا لفاعل اذ لا بد له من اثر فيكون موجداً لا معدماً واجيب عن الاول بمنع المقدمتين وعن الثاني بان عدمه بتقضيه فانه بعد ازمنة والالزام مشترك اد مؤثر

اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل منهما في الاخر تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قائما به وهو كما ترى هذا الملخص وهذا التمسك ضعيف اذ لا نم ان قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالاخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن في الحقيقة ذلك الاختصاص معلوما ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون حصول محله تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم قوله اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قائما بالاخر والاخر قائما بالجوهر فجعل الاخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائما بالاخر اولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة هي المنعوتة بالسرعة والبطوء دون الجسم قال الرابع في بقاء الاعراض

اقول المبحث الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض والا لزم قيام العرض بالعرض واذا امتنع البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان فيلزم بطلان الملزوم

بالاجماع وشهادة الحس

بيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا ولا يزول لمؤثر اي موجب بالذات وجودي كطريان ضد ذلك العرض الزايل على المحل لان وجود الضد الطاري على المحل مشروط بعدم الضد الاخر عن المحل فلو تعلق زوال الضد الاخر عن المحل بطريان وجود الضد الطاري على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عن المحل بمؤثر موجب عدمي كزوال شرط وجود ذلك العرض الزايل فان شرط وجود العرض الزايل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون بنفسه فيكون اما لمؤثر وجودي كطريان الضد فيلزم الدور او لمؤثر عدمي كزوال الشرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا يلزم الدور والا يلزم ان يكون لكل جوهر شرط جوهر اخر الى لا نهاية وهو محال ولا يزول العرض عن المحل بفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا لا معدما هف واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قائم بالباقي ولا نم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض بنفسه بان يكون عدم العرض بمقتضى ذات العرض بعد ازمنة اي بعد بقائه زمانا او اكثر فان قيل يلزم ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا لا نم ذلك فانه اذا لم يقتض الوجود زمانا يلزم ان يكون عدمه بمقتضى ذاته بعد وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا او نقول زوال العرض عن المحل بمؤثر وجودي كالتي

الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين ولامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير المحسوس في ذاك واللازم اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب نوعين الامرين وقال ابو هاشم التأليف يقوم بجوهرين والا لما امتنع الانفكاك كالمتجاورين ولا يقوم باكثر والا لعدم بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مؤلفين واجيب بان احالة عسر الانفكاك الى احتياج التأليف ليست اولى من احالته الى ... احدهما الى

عن محل الوصف وهو ظاهر بان ضد ذلك العرض الزائل على محل اخر وظاهر بان
الضد على محل اخر غير مشروط بزوال الوصف الاخر عن المحل فلا يلزم الدور او
نقول زوال الوصف عن المحل مؤثر عدمي وهو انتفاء شرط هو عرض لازم
وجوده فان الوصف قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار
الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود الوصف القار الذات عرضا
غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول الوصف الباقي او نقول زوال الوصف عن
المحل للفاعل المختار ولا يلزم ان اثره لا يكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم
المتجدد اثر للفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء
الاجسام بانه لو بقي الاجسام لامتنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام
تنعدم عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول بنفسه ولا بمؤثر وجودي
ولا بمؤثر عدمي ولا بالفاعل المختار وقد عرفت بهذا الوجه وفساد مقدماته
قال الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اقول البحث الخامس في امتناع
قيام الوصف الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام الوصف الواحد بمحلين
لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين فانه لو جاز في العقل ان يكون الحال
في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل ان يكون الجسم الحاصل
في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا
في المكانين معا وهو محال بالضرورة وفيه نظر فانه قياس حلول الوصف في الموضوع
على حصول الجسم في المكان المستلزم كونه في المكانين فلو صح ذلك لصح ان يمتنع
اجتماع الوصفين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد

الامر ... الفاعل المختار

لكن

لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحلاوة مما
لا يدفعه العقل وايضا لو جاز قيام الوصف الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان
السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم باطل فان
المحكوم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل
بيان الملازمة انه اذا جاز قيام الوصف الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد
الواحد قائما بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد
المحسوس في ذلك المحل وايضا لو جاز قيام الوصف الواحد بمحلين لجاز اجتماع
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان بيان الملازمة
ان الوصف الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل جزءا لها
فلو حصل ذلك الوصف الواحد بالشخص في محل اخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه
الذي هو المحل الاخر جزءا لها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها
غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الاخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان
على الوصف الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوائل اي من قدماء الفلاسفة ان
الاضافات كالجوار والقرب نوعين لامرين وقال ابو هاشم التأليف عرض واحد
قائم بجوهرين لان التأليف نوع يتبع بجوهرين لما امتنع الجوهران المتألفان
عن الانفكاك كالمتجاورين فان قيام ... عن الانفكاك وقال ابو هاشم
لا يقوم التأليف باكثر من جوهرين لانه لو قام التأليف باكثر من جوهرين لعدم
التأليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث
مؤلفين واجيب بان احالة عسر الانفكاك للجوهرين المتألفين الى احتياج التأليف

اكثر من / جوهرين

البتة حتى يلزم قيام الوصف الواحد بمحلين الذي هو محال بل ليس اولى من احاله عسر انفكاكها
ان اصابع احدهما الى الاخر او الى الصندوق القاعد على العصار اعلم ان كون الوصف
الواحد قائما بمحلين يحتمل معنيين احدهما ان الوصف الواحد الحال في محل هو بعينه
حال في محل اخر وهو باطل كما ذكروا والثاني ان الوصف الواحد حال في مجموع الشيئين
صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم يتوجه على استحالته دليل الفلاسفة قالوا
بقيام الوصف الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة
والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بالسطح والحيوة بجملة البدن الى اعضائه وانما
قال ابو هاشم بقيام التاليف الواحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف منهما دون
المجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل منهما تاليف على حدة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل
بقيامه بما فوق الاثنين لان التاليف لو قام بثلثة جواهر ثم ازيل واحد منها
الاصابع بالقاعد وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى التاليف
وذلك خلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام الوصف الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو محال
قال الفصل الثاني في مباحث الكم اه اقول لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية
للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدا بالكم
لانها اعم وجودا من الكيفية واوضح وجودا من الاعراض التسعة الباقية لان الاعراض
النسبية عند مشهور ... ذات موصوفاتها بخلاف الكيفية فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وفيه
مباحث الاول في اقسام الكم الثاني في الكم بالذات وبالعرض الثالث في عدمية الكم
الرابع في الزمان الخامس في المكان البحث الاول في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم اما
الى اجزاء تشترك في حد واحد يسمى الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المتصل او لا

العدد

العدد او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن
قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات اي ما يكون الاجزاء المفروضة فهو
المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط ويسمى السطح كما
ان الخط يسمى بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح والبسيط ويسمى
الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخين في البحث اسم لحشو ما بين
السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على
البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل الطول اطول
الامتدادين المتقاطعين في السطح والبعد الاخذ من راس الانسان الى قدمه
طول الانسان والبعد الاخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفل طولها والعرض هو
البعد المفروض ثانيا وقيل العرض هو الامتداد الاقصر والبعد الاخذ من يمين الانسان ل
الى يساره هو عرض الانسان والبعد الاخذ من راس الحيوان الى ذنبه هو
عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كميات توجد مع اضافة فان البعد
كميته فاذا فرض ابتداء او انه اطول بالنسبة الى امتداد اخر فهو طول فاذا فرض
ثانيا او انه اقصر من امتداد اخر فهو عرض وان فرض له مقاطع للطول والعرض
فهو عمق قال الثاني في الكم بالذات اه اقول البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض
الكم بالذات ما يكون كما في نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير
اي الخط والسطح والجسم التعليمي والكم المنفصل بالذات هو العدد والكم بالعرض
ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم منفصل
بالعرض لعروضه للحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم منفصل

بالوضع اذا انقسم بالتبعية والكم بالوضع ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذي
هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي هو محل
للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالوضع ايضا ما يكون حالا في
محل الكم بالذات كما قال هذا الابلق بياضه اكثر والكم بالوضع ايضا ما يكون
متعلقا بما يوصف له الكم اي بان يكون مبدأ لما يوصف له الكم المتصل او المنفصل
كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب اثارها ولا تناهيها
بحسب العدد او الزمان فان الاثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية
او غير متناهية بحسب العدد والزمان يكون القوى التي هي مبدأ تلك الاثار
ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او زمانا قال الشارح في علامة
هذه الكميات اول المبحث الثالث في علامة هذه الكميات اعني العدد والمقادير
التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد اي الكم
المنفصل لا وجود له في الخارج كما سيجيء في بحث الوحدة والكثرة والتركيب من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج امر اعتباري لا وجود له في الخارج واما
المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست بموجودات زائدة على الجسم لانها
اما نفس الجسم او جزء الجسم بناء على ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فانه حينئذ يكون
الاجزاء المنضمة بعضها الى البعض في الجهات الثلث اي الطول والعرض والعمق
هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها
الى بعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو الخط
وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض في الجهتين وليست المقادير امورا زائدة على الجسمية حالا

فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم
الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام
المحل عمقا يقتضي انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال
فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك هذا خلف
لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه
طول مع عرض وليس له عمق وقيل لا نم ان المقادير لو كانت حالة في الجسم
لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية
وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول
السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلث ومن حلول الخط في السطح
انقسام الخط عرضا اجيب بان السطح مثلا ان لم يكن حالا في شيء من الاجزاء
المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء
المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل من الاجزاء المفروضة للجسم
فيلزم ان يقوم الوصف الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح
لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء
المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه ح يوجد شيء من السطح في الاجزاء
المتضمنة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب من الاجزاء
التي لا تتجزى وهو محال ومع هذا القائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة
بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا في الاجزاء المنضمة
في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء

ضرورة عدم انقسام الاجزاء المتصلة الحسية في الجهة الثالثة اصح الحكما على ان المقادير
زايدة على الجسم اما الجسم التعليمي اي المقدار الذي له طول وعرض وعمق فلانه يتبدل
على الجسم الواحد المشخص مع بقاء حقيقته الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة بعينها باقية
مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعيب والاستدارة فبقاء الجسم مع
تبدل المقادير على الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قايم بالجسم
لا جوهر واما السطح والخط فلانهما يوصفان للجسم بواسطة التناهي والتناهي
لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من
مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد
بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط
واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون
عرضا قايما به قال المص نقلا عن الحكما ان السطح والخط من صفات الجسم
التعليمي المتحلحل تارة بان تزيد مقداره من غير ضم اجزا اخر اليه والمتكاثف
اخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعي باق
على حقيقته النوعية والجسم التعليمي المتغير بالتحلحل والتكاثف غير باق بحاله
فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قايما بالجسم الطبيعي فيكون الخط
والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان يكونا عرضين ثم قال المص و
واجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل او وضع اجزا الجسم
فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة يجمع فيها اجزا كانت متفرقة والمستديرة
اذا جعلت مكعبة تفرق الاجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بصحيح فان

تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد واحد
او حدود من جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة
بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال واما قوله او وضع
اجزاء الجسم فباطل لان الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى تتغير اوضاعها
بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى تتغير اوضاعها بالتبدل
فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل
لها امتداد واحد باق ما لم يطرا عليها تفرق مع تبدل المقادير حال
عدم التفرق والباقي عند عدم التفرق غير الزايل عند عدمه واجيب عن
الثاني بمنع المقدمة اي لا نم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي بل هما
من مقومات الجسم ولئن سلم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي ولكن
لا نم ان الجسم التعليمي يتحلحل ويتكاثف فان التحلحل والتكاثف الحقيقيين
فرع اثبات الهيولى وسياتي بيان بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي
متحلحل او متكاثف لا يكون جوهرا وللقائل ان يقول ان السطح من صفات
الجسم التعليمي لانه يوصف الجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي
وللجسم الطبيعي بالوصف فيكون من صفاته والخط يوصف للسطح بواسطة تناهي
السطح فيكون ايضا من صفاته واما السؤال فيستلزم الحجة على وجودها وا ما
ان الجسم التعليمي المتحلحل تارة والمتكاثف اخرى لا يكون جوهرا فلانه لا يبقى
عند التحلحل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا
زايدا على الجسم الطبيعي واعلم ان التحلحل والتكاثف على الحقيقة يوصفان للجسم

واعلم انه قد يقع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكان الحركة حلت في المسافة التي هي كم بالذات او بالعكس فعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول ويعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها محل له او بالعكس فعرضها التفاوت بالسرعة والبطؤ بسبب قلة الزمان وكثرته وعرض لها ايضا المساواة والمعاوتة بسبب الزمان فهذه من الوجوه الاربعة شرح مواقف

الطبيعي واتصاف الجسم التعليمي بهما بالوصف كعين طرفان السطحي والتكاثف على الجسم
الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي قال الرابع في الزمان اه
اقول المبحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان
لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات اجتمع الحاضر
والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم يكون حادثا يوم
الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه
على بعض بعدما لا يتحقق الا مع الزمان لا انه يقتضي العقل بان جزءه كان موجودا
ولم يكن الآن وان جزءه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع
الزمان في زمان ويتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر وانه اذا كان
غير قار الذات لم يكن جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان
آخر لان التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما على جزء لا بزمان
غيرهما بل بذاتهما ولا يلزم منه تسلسل قال المثبتون للزمان اه اقول والمثبتون للزمان
يسلكون في اثبات الزمان من وجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من
السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى اي على مقدار من السرعة في تلك المسافة
فان ابتدأت الحركتان معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة معا وان تأخرت
الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة
اقل مما قطعته الاولى بمقدار وكذا ان وقعت الحركة الثانية الحركة الاولى في اخذ وتركا
اي ابتداءا ووقفتا معا وكانت الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى فقطعت
الحركة الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى واذا كان كذلك كان من

٧٥

اخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان
قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطؤ معين وبين اخذ الحركة السريعة الثانية
وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا
الامكان جزءا من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا
للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم قابلا للزيادة والنقصان فهذا الامكان
ليس بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا الامكان
الوجودي المقداري غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى
السريعة في الاخذ والترك اي في الابتداء والوقوف مشتركان في هذا الامكان
جزءه توافقهما في الابتداء والوقوف ويتساويان في المسافة جزءه لكون
مسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان امر وجودي
مغاير للمسافة والثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان ان كون الاب
قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن
لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فيعاني ان يكون
تلك القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا
لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم
فتلك القبلية اذا ثبوتية لان احد النقيضين لا بد ان كان عدميا يكون
الآخر وجوديا واجيب عن الاول بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها
في الخارج والامور قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وان لم يكن
موجودة في الخارج وعن الثاني ان القبلية من الامور العقلية التي

لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود
الزمان ان الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه وليس كقبلية الواحد على
الاثنين التي توجد تلك القبلية مع وجود الاثنين بعد مقابل قبليته قبل الاثنين
ذلك القبل مع البعد بل ينتفي عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس
العدم فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية
والقبل يمتنع ان يكون بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات
الفاعل قد يكون قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد فتلك القبلية امر
لا يزول فيه تجدد وتقضّ وهو غير قار الذات متصل في ذاته فانه من الجائز
ان يفرض متحرك يقطع مسافة ويكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته
فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث
هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة منقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة
فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث
مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود
القبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان
هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء
قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان
هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيء بسبب الزمان واما للزمان
فليس بسبب بل لذاته المنصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين لا
لا بأمر آخر فاذا ثبوتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافتان

لا توجدان

٨٠

لا توجدان الا باعتبار امر فاذا ثبوتهما يدل على وجود الزمان القبلية
والبعدية اضافتان العقل لا الخارجي من الزمان اللذين يوصفهما
القبلية والبعدية لا توجدان معا في الاعيان فكيف توجد الاضافة
العارضة لهما لكن ثبوتهما في العقل دال على وجود موصوفهما بالذات
اعني الزمان مع ذلك الثبوت فلا يمكن ان يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود
زمان معه قبل الحادث غير موجود في الخارج وكذا البعدية فانهما اضافتان
عقليتان فلا تقتضيان وجود موصوفهما في الخارج بل في العقل اجيب
بان ثبوتهما في العقل دل على وجود موصوفهما بالذات اي الزمان
مع ذلك الثبوت قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف العدم
بالصفة الثبوتية وهو محال اجيب بان عدم الحادث ليس بنفي محض لانه عدم
مقيد بل هو امر معقول والقبلية ايضا معقولة ولا امتناع في عروض
القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول في العقل قيل
ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض فهذه القبلية ان كانت في عدم الحادث
فلو اقتضى هذه القبلية زمانا يقارن ما هو قبل لاجل القبلية لزم ان يكون
للزمان زمان آخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان لذاتها لا
بزمان آخر لان الزمان متقض لذاته فلا حاجة في عروض القبلية لبعض اجزائه
الى عروضها الى شيء آخر بخلاف غير الزمان فانه لا يعرض السبق لبعض اجزاء
الزمان فانه على تقدير تساوي الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية
وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء

عن الآخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون
الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات اجيب بان ماهية الزمان هي اتصال
التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يتحرى الا في الوهم فليس للزمان اجزاء بالفعل
وليس فيه تقدم وتاخر قبل التجزية فاذا جزى الى اجزاء فالتقدم والتاخر يعرضان
لها لذاتها لا لشيء يعرض عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم
والتاخر العارضين لها بشيء يعرض عروضهما لغيرها متعددا ومتمايزا بل يتصور
التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تقدم وتاخر الاجزاء المفروضة
لعدم الاستواء لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين له واما ما له
حقيقة غير عدم الاستواء يقارنها عدم الاستواء كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما
ومتاخرا بتصور عروضهما لعدم الاستواء وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم
والتاخر لذاته وبين ما يلحقه لغيره فانا اذا اخذنا اليوم وامس لم نحتج الى
ان نقول اليوم متاخر عن امس لان معنى مفهومه مشتمل على معنى هذا التاخر واذا اخذنا
العدم والوجود احتجنا الى ان معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما قيل القول
بعينية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى المقتضي يكون
الشيئان في زمان واحد اجيب بان معنى ما هو في الزمان للزمان غير معنيه لشيئين
يقعان في زمان احدهما ان الاولى بعضه لبعضه واحاطة لشيء غير الزمان اما الزمان
في حتى ذلك الشيء بان يكون الزمان ظرفا له لكن الشيء وذلك الشيء مظروفا له والا
يعني لشيئين لشيء كان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان محيط بهما
وهما محيطون فان لهم الا لشيء في الاول الى زمان يغاير الموصوف بالمعية

في الثانية الله ولقائل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه
مسبوقا بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به كونه مسبوقا بزمان محقق
موجود في الخارج فهم مما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك قال ثم اختلفوا
المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد ليس
بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان لان بعدية بعدية بعد الخارج
القبلي والبعدية لا المعي لا تتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان
حال عدمه وانه محال ورد هذا بان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده
لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان
المحال لازما للاخص لا يلزم ان يكون لازما للاعم فلم يلزم المحال من عدمه
مطلقا وح جاز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم
لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام
وحلل هذا القياس لما هو فانه قياس في الشكل الثاني مع حسبان وهو لا ينتج وقيل
الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير
قار الذات ومنع بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك اذ لا يوصف
الزمان بانه سريع او بطيء وايضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين
وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا
بان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو قابل
للمساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه

لو كان الزمان كماً منفصلاً لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم
الى الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان منقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة
المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضاً قابل للقسمة الى غير
النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كماً متصلاً ويكون غير قار الذات
لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجوداً في الطوفان وهو
محال واذا كان اجزاؤه متواردة على تسلسل التقضي والتجدد فله مادة لوجهين احدهما
ان كل ما كان كذلك فهو محل الوجود لا بد له من مادة الثاني ان كل ما كان على سبيل
التقضي والتجدد يكون قبله حدوث شيء وبعده شيء وكل حادث له مادة ولا يكون
مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس اي المتفقين
في الزمان قد يختلفان بالمسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقاً لها
ولا يكون مادة الزمان شيئاً من هيئات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان
قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الشيء القار يجب
ان يكون قاراً فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان
مقدار الحركة فتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة
ينقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاول ينقطع عند المركز
والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية
بعد لا تجامع البعد القبل مع ما هذا شأنه يكون زمانياً فبعد عدم الزمان
زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالاً فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة
مستديرة وتلك الحركة تكون اسرع الحركات لان الزمان مقدر به سائر الحركات

لسرعة الحركة التي هي اسرع الحركات والحركة التي هي اسرع الحركات هي الحركة
اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان
مدار هذه الحجج على ان قبول المساواة بعينه الكمية وذلك اي اختصاص قبول
المساواة بالكمية انما يسلم لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته واما اذا كان
قبول المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود
ليلزم ان يكون الزمان كماً متصلاً لا منفصلاً وعلى ان كون الزمان كماً متصلاً
غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما الموضوعة او حدوثه المحتاج الى المادة
وعلى ان الزمان لا ينقطع كما اشير الى هذه المقدمات في اثناء الحجج قال الخامس في
المكان اه اقول المبحث الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل
شاهدة بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال
من العدم الى العدم محال فكيف لا يكون موجوداً وهو مقصد المتحرك بالحركة
الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه
يكون موجوداً والمكان ليس بجزء المتمكن ولا حال فيه لان الجسم ينتقل عن المكان
وينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءاً للجسم ولا حالاً
فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال
المتمكن فيكون المكان خارجاً عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي
ينفذ الجسم فيه عند شيخ افلاطون والبعد المجرد الموهوم عند المتكلمين وقيل ان
ان المكان هو السطح او الخلاء اي البعد المجرد الموجود او الموهوم والثاني هو

ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او
هو موجود كما هو مذهب افلاطون والاول باطل لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل
الزيادة والنقصان واللازم باطل اما الملازمة فلان العدمي ليس بقابل للزيادة
والنقصان واما بطلان اللازم فلان بعدا ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت
بالزيادة والنقصان والثاني وهو ان يكون الخلاء موجودا باطل لوجوه الاول
انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه ح لم يتميز
البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر فارتفع
التمايز في الوضع ولو جوز تداخل البعدين واتحادهما لافضى الى تداخل العالم في جزء
خردلة وهو محال بضرورة العقل الثاني ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه
لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان
ابعاد الجسم مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد
لعوارضه لكان مفتقرا الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم محال فانه يمتنع
ان يزول ما بالذات بالعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان
لعارض فذات البعد لم يقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث البعد ان كان
مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز اخر فاذا كان البعد الذي هو المكان
مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فله ايضا حيز وننقل الكلام الى حيز
اخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال وان لم يسلم جواز
ابعاد متداخلة الى غير النهاية يلزم ان لا يكون المكان بعدا لان الابعاد الغير المتناهية
المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا تحركت باسرها فقد

اشغلت

اشغلت مكانا الى مكان اخر والمكان الذي اشغلته الابعاد باسرها
لا يكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها والخارج عن الابعاد
باسرها لا يكون بعدا وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان
ذات البعد او ما يلازم ذات البعد لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع
للحركة لذاته او لما يلازمه وان كان المانع من حركة البعد مما يعرض له البعد
فطبيعة الابعاد في حد ذاتها قابلة للحركة فيعود الالزام المذكور وهو ان يكون
هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية ومع هذا يلزم ان لا يكون المكان بعدا
وانما قلنا انه يعود الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة فالحركة
يستدعي مكانا ينتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان اخر وهلم جرا
الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء يلزم ان يكون زمان حركة
ذي المعاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة هي انه كلما كان المسافة التي يتحرك المتحرك
فيها ارق كانت الحركة اسرع وكلما كانت اغلظ كانت الحركة فيها ابطأ والسبب
التمكن على مقاومة الدافع للخارق والعجز عنه فان الرقيق سهل الانفعال
عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ يحتملان في الزيادة والنقصان
وكلما زاد الغلظ زادت المعاوقة وكلما زادت المعاوقة زاد البطء فيكون
الحركة بحسب سرعة وبطأ بحسب اختلاف المعاوقة اذا عرفت ذلك فنقول لو كان
خلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوة فلا شك ان قطعه بالحركة في زمان او لا في زمان
والثاني محال لانه قطع البعض من المسافة قبل قطع الكل فيعلى الاول فلو فرضنا

والعقل لا يتحقق الا مع الزمان

ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاء في زمان ووقوع الحركة في فرسخ خلاء ساعة
وفي فرسخ ملاء عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان
حركة ذي المعاوق الكن كزمان حركة عديم المعاوق الثاني من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء انه لو كان خلاء سواء كان عدما صرفا او بعدا ممتدا لم يكن
حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فانه لا اختلاف فيه اصلا فيكون جميع جوانبه
بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصوله في بعض جوانبه اولى من حصوله
في البعض الآخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله فيه
اولى من حصوله في غيره ولا ميله اليه اولى من ميله الى غيره واجيب عن الاول من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء بانا نختار ان الخلاء عدمي قوله لو كان عدميا لما قبل
الزيادة والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الوهم والعدمي يقبل الزيادة
والنقصان باعتبار الوهم واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء
ليس بوجودي بانا لا نسلم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما
قوله لانه ح لم يتميز البعد المجرد عن بعد المتمكن قلنا لا نسلم غايته انه لا نحس بالبعدين
معا وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز
تداخل البعدين تجويز تداخل العالم في حبة خردلة الذي هو محال واجيب عن الثاني
من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودي بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان
تجرده لعارض لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم انه اذا كان
تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات
البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد لعارض

مستلزما

مستلزما لافتقاره الى المحل حتى يلزم المحال واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بوجودي بان البعد المجرد ليس بمادة لا يقبل الحركة وعدم
قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد المادي فلم لا يجوز ان تتحرك
الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا تمتنع قبول الحركة واجيب
عن الرابع من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا لانه
لو لم تقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة في الخلاء لا في الزمان وليس كذلك
الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي هي لا تتصور الا على مسافة منقسمة متجزية
فهي متجزية منقسمة بانقسام المسافة فبعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتصور الا في
الزمان فنقول الحركة في مسافة فرسخ تستدعي قدرا من الزمان لما هي هي و
قدرا آخر من الزمان بسبب ما في المسافة من العائق والزمان الذي يستحق ما في الملأ
من العائق هو الذي يقع بسبب ما في المسافة من الجسم من رقة القوام وغلظه
بسبب غلظ ما فيها واذا كان كذلك فالزمان الذي تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة
بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملأ الرقيق ساعة وعشر تسع
ساعات بسبب ما في المسافة من العائق كان قوامه عشر قوام الملأ الاول وزمان
حركة الملأ الاول عشر ساعات ساعة منها لنفس الحركة وتسع ساعات
بسبب ما في المسافة من العائق وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان
الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات من بسبب العائق الغليظ
والحاصل ان الخلف الذي اثبتم انما يلزم لو حصل الزمان كله في مقابلة العائق
اما اذا حصل بعضه في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كما هو الحق فلا

واقعة في ذلك الزمان الذي يقتضيه الحركة للانقطاع والحركة المتلاحقة كيف كان واقعه
في ذلك الزمان مع مقدار اخر من الزمان الذي يسعه بسبب باقي المسافة من العائق
واندفع الخلف وآخر عن الباقي من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ان الخلاء بعد
متشابه مساو للبعد العام فلا يقتضي حصول العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم
ما ذكرتم من المحال بل مجموع العالم حاصل في مجموعه واما حصول بعض الاجسام
في بعض الجهات فلما بينهما من الملائمة والمنافرة واقتضاء القرب في البعد من
تلك الاجسام والبعد عنها وتحصل الملائمة بينهما والمنافرة بينهما فان الارض
بسبب طبعها المقتضية للثقل المطلق تنافر المحيط وتلائم المركز فيقتضي القرب
من المركز والبعد عن المحيط والنار بسبب طبعها المقتضية للخفة المطلقة تلائم المحيط
وتنافر المركز وتقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وعلى هذا فقس وقيل العاقل
بان المكان هو السطح بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن
السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لتنتهي الاجسام الى غير
النهاية واللازم باطل لتناهي الابعاد بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه
السطح الباطن للحاوي فالجسم الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن الحاوي له المماس
للسطح الظاهر له وهلم جرا فيلزم التسلسل وللقائل ان يقول لا نم ان كل جسم له مكان
فان القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز ولا وضع
وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا بل متحركا واللازم
باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح اخر على تقدير ان يكون

المكان

المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح اخر
فيكون متحركا ولا يكون ساكنا لا يقال سكون الحجر بالنسبة مع الساكنات
والحجر عند جريان الماء عليه نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول
بالنسبة الى الحجر اي الساكنات متعلق بسكونه لانه انما يبقى نسبته الى الساكن لانه
ساكن فلا يصح تعليل السكون ببقاء النسبة مع السواكن وللقائل ان يقول الحركة هي
انتقال المتحرك من سطح الى سطح لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح اخر به فعلى هذا
يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان
عبارة عن السطح لزم ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعب شمعة مدورة
فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعبها اكبر من السطح المحيط بها عند كونها كرة فالمتمكن
باق بحاله مع ان المكان ازداد عند تكعبها وبالعكس اي كما اذا اصلحت شمعة مكعبة
كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كونها كرة اصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها و
للقائل ان يقول لا نم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها فان الشمعة
عند تكعبها على هيئة وشكل لم يكن عند كرويتها كذلك والدليل على ان المكان الخلاء
انه اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء يحصل عند رفع الصفحة الفوقانية دفعة
خلاء في الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط انما يكون في
الى مرور بالطرف وهو ظاهر الفساد او ظاهر تحقيقا انه حين ما يكون في الطرف
يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة اولا يكون فيكون الوسط حين ما يكون
ذلك الجسم المنتقل في الطرف خاليا وهو المطلوب وللقائل ان يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة
والحركة لا تحصل الا في الزمان وفي ذلك الزمان ينتقل الجسم الى الوسط وايضا

لو لم يكن خلاء للزم من حركة بقة مدافعة جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان
كان مملوا او كان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يخلو اما ان ينتقل الى مكان الجسم
الذي انتقل الى مكانه او الى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة
على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل
منهما على حركة الآخر فيكون دورا والثاني ايضا باطل لان الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم
كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام بأسرها حتى يلزم من حركة البقة
حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان لا يقال يتخلخل ما وراءه ويتكاثف ما قدامه
لان المقدار زائد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه
مقدار اصغر او اكبر لانا نقول زوال مقدار وحصول مقدار آخر فرع على
وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ولئن سلم ان يقول قد اقيم البرهان على بطلانهما
قال الفصل الثالث في الكيف اقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع
في الفصل الثالث في مباحث الكيف الاستواء دل على انحصار هذه المقولة اي مقولة الكيف
في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات
والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان
تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس السمع والبصر والذوق والشم واللمس وهي الانفعاليات
والانفعالات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس والثاني اما ان تكون مختصة بذوات
الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات الانفس والثاني اما ان تكون
مختصة بالكميات وهي الكيفيات المختصة بالكميات او لا تكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات
اما القسم الاول اي الكيفيات المحسوسة فقد بدأ به لانه اظهر اقسامها وذكر مباحث الاول

في اقسامها الثاني في كيفية الملموسات الثالث في كيفية المبصرات الرابع في كيفية المسموعات
الخامس في كيفية الطعوم السادس في كيفية المشمومات المبحث الاول في اقسام الكيفيات
المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات واما سميت
الاولى بالانفعاليات لوجهين احدهما انها احدثت منها انفعالات في الحواس عند الاحساس
بها والثاني انها تحدث تابعة للمزاج المحسوس الشخصي كحلاوة العسل وحمرة الدم فان
كل واحد منهما تابع للمزاج الذي لا يحصل الا عند انفعال المواد واما في النوع
كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان
لم يكن لاجل الانفعال لكن من شأن نوع الحرارة ونوع البرودة ان تحدث ايضا
بالانفعال الذي هو المزاج واما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات
وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها سميت
باسم جنسها كما يقال للعليل انه ليس ويسمى باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير
وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها بالمشابهة والكيفيات الملموسة ستة عشر
بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وسميت هذه الكيفيات الاربع كيفيات اولى لتكيف البسائط العنصرية
بها مع خلوها عن سائر الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات
بخلاف الباقي فانها ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة
واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة
الى كل حيوان فان جميع الحيوانات تدركها ولا نجد جسما من الاجسام خاليا عنها

والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف
والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح قال الثاني في تحقيق الملموسات
اقول المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف
بالحد والرسم اذ لا شيء اظهر من المحسوسات لكن ربما تقع الى التنبيه على وجوه امتياز بعضها
بسبب التباسه بالغير فاذكروه من عرض احوالها ليقصد وبها لو تقابل قصد ولها سائر
احكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان
تفعل الصورة بواسطتهما في المادة والحرارة تحصل بتوسط الحركة وجميع المتماثلات
من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين في المركب من الاجسام المختلفة في اللطافة
والكثافة فاذا اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل تصعدا
من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض فالاقبل يبادر الى التصعد قبل الابطأ
فتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث التركيب الشامل لها فيتفرق عند تفرق الاجزاء
كل جزء الى حيزه الطبيعي الا اذا كان الالتيام بين الاجزاء شديدا فالحرارة
تفيد سيلانا ودورانا من غير تفرق ان كان اللطيف والكثيف فيه متقاربين في الاعتدال
لما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب فان الالتيام اذا كان
شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف
الى الانحدار فيحدث سيلانا ودورانا وتفيد الحرارة تليينا كما في الحجر وتفيد الحرارة
تصعيدا ما بالكلية ان كان اللطيف اكثر من الكثيف كالنفط والاشبه ان الحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار مفسدة للحياة والحرارة
الغريزية شرط لوجود الحياة وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة

الحرارة

مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري
المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث بالحركة ودليله
التجربة لاشتعال لو كانت الحركة مستحكمة وتسخن المياه العلية الهواء والماء والارض وحينئذ
نيرانا بسبب حركات الافلاك ولا يلزم ان لا تسخن الافلاك لان الفلك لا يقبل السخونة فيه
فلا يسخن بدليل انها فلا تسخن بالحادث من العناصر قال واما البرودة اقول قيل البرودة
هي عدم الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم
والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية
منافية للحرارة تضادها لانهما وجوديان تتواردان على موضوع واحد بينهما
غاية الخلاف طباعا قال واما الرطوبة اقول اما الرطوبة فقال الامام هي البلة
الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل
ارطب من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل وان كان الصق من
الماء الا انه يعسر تفصيله والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب
من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول الشكل الحاوي
الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات
توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها
حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا واليبوسة مقابل للرطوبة على التفسيرين
فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل
الحاوي الغريب وصعب الترك فاليبوسة تقابل الرطوبة والجفاف يقابل البلة والرطوبة

واليبوسة كنقصان انفعالسان لحصول المادة مستعدة لان ينفعل عن العرض المضاد
قال واما الخفة والثقل اقول ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما معنيان يحس
من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى
الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز والاول كما في الزق المنفوخ
المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمي الى اسفل وبعض المتكلمين الخفة والثقل اعتمادا
والحكماء يسمونهما ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي
اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي او الى
الحيز الطبيعي وكلاهما محالان اما الاول فلامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي والا
لكان المطلوب بالطبع بالطبع مهروبا عنه بالطبع واما الثاني فلامتناع المدافعة الى
الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا
عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون
منبعثا عن نفس جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون
قسريا بان يكون منبعثا مما هو خارج عن الجسم كما في الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع
الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان
المدافعة الى الشيء الواحد وعنه دفعة واحدة محال ولاجل ذلك اي ولاجل جواز اجتماع الميلين
الى جهتين ان فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة
واحدة في السرعة والبطوء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير
اعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة من الحركة
القسرية في الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل هو العلة الق

للمدافعة

للمدافعة فلا ينفك المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن
الشيء والى الشيء دفعة واحدة وهو محال وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة
فيه اكثر لان الطبيعة هي المعاوقة للحركة القسرية وفي الجسم الكبير مثل ما في الجسم الصغير وذلك في
من المعاوقة مع الزيادة قال الصلابة اه اقول الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم
ممانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية يقتضي
عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه
ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز وعدم التفرق بسبب اليبوسة
واللين كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة
وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية
قال الامام الصلب الذي لا ينغمز وهناك امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني
بقاء الشكل والثالث المقاومة وليست الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ
في الزق مقاوم وليس بصلب واذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال
وقيل اللين ما ينغمز نحو الاصبع فهناك ايضا امور ثلثة احدها الحركة
والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير فيكون
الصلابة واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه على الشكل الذي ذكر
والملاسة هي استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم
بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة
الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين للاستواء وضع اجزاء الجسم ولا استوائه

ثم يكون نائبا من مقولة الكيف قال الثالث في كيفية المبصرات اه اقول المبحث الثالث في كيفية
المبصرات فمنها اوائل المبصرات وهي التي تكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون
والضوء اما اللون فهي اظهر المحسوسات ماهية وهليته اي وجودا قال الامام اللون نوعه
متصور تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذي يقال من ان السواد لون قابض
للبصر والبياض لون مفرق للبصر ركيك لان العقلاء ببداهة عقولهم يدركون التفرقة
بين السواد والبياض واما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصورونه الا
بتصور خفي بعد معرفة السواد والبياض واستواء احوالهما فيكون تعريف السواد
والبياض بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق
وموضع شق الزجاج الا ترى ان الضوء والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق
الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وان
ما جعل سببا لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المسلوق
فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكرنا بعد السلق صار كثيفا والحس قبل السلق مع انه
كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق ممنوع لكونه اثقل والثقل دليل عدم
مخالطة الهواء وكبياض العذراء وهو دواء شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه
المرداسنج حتى ينحل ويصفى الى ان يبقى الخل في غاية الصفاء فان لبن العذراء يجف
بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهواء فيه وعلى ان الاخفية
بعد الابيضاض اكثر مما قبل وفي المشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقي الالوان
مركب من السواد والبياض وقيل اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة

وزعم

وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء
غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لحصول اللون الخاص
بعد حصول الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة وعدم الاحساس بالالوان
في الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة للاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء
والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون
الضوء شرطا لابصار الالوان فلا يرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط
لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشاهد فان
اللون الحاصل عند شدة الضوء خلاف اللون الحاصل عند ضعف
الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير لضعف
للون الكائن وحدث اللون الآخر ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين
بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فيحدس من هذا ان الضوء
شرط وجود اللون قال ومنها الالوان الخ اقول الالوان قد توجد بسيطة اذا كان
صرفة كالسواد الذي لم يخلط به شيء من اجزاء البياض وغيره من الالوان وقد توجد
صنعة اذا اختلط بها اجزاء صغار متضادة اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها عن
بعض كما اذا اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا يتميز معه في الحس
بعضها عن بعض كما اذا اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا يتميز معه
في الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كان
مراتب الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة قال واما الاضواء
اقول اختلفوا في ان الضوء جسم او لا فذهب الحكماء الى ان الضوء ليس بجسم بل

كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك
جسم والاضواء جسم اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة عن المضيء
منعكسة عما يقابل المضيء لانه الى غيره وكل منحدر ومنعكس متحرك واجيب عن الصغرى
بانا لا نم ان الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نم ان الضوء منحدر ومنعكس
بل الضوء يحدث في مقابلة المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من مقابل او من شيء في مكان
مقابل سبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت
اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع
الى جهتين او اكثر فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة
حاصلة من جهتين او اكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما لكانت بحيث تستر
ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما تحته والواقع خلافه لان الضوء لا يكون ساترا
لما تحته وكلما ازداد الضوء كان ما تحته اظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا
وهو باطل فان الحس يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا
لما تحته فان كثيرا من الاجسام المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته مثل الزجاج الملون والاولى
ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول
الضوء فيه واللازم ظاهر الفساد وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس بدون
اللون ولان الضوء لو كان بعض الالوان مثلا لكان الساطع لا يشارك السواد في الضوء
كما لا يشاركه في الساطعية واللازم باطل لان السواد والساطع يشاركان في الضوء لتخالفهما
في الماهية ثم ان الضوء منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته
كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء

ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بغيره كالضوء الحاصل على وجه الارض
وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس و
وكالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني نورا ويسمى الضوء الثاني
ظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المكتنف بالضوء صار مضيئا بالشمس قوله واما الثاني
اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الظل لو كان ضوءا لاحسسنا به كما نحس بضوء
الجدار المضيء بمقابلة الشمس تقرير الجواب انا لم نحس بالظل كما نحس بضوء الجدار المضيء
بمقابلة الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا نحس به قوله
لضعف لونه اشارة الى هذا والضوء الذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا واللمعان
ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كالشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كالمرآة
والظلمة عبارة عن عدم النور اي عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي
اسفي عنه الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع
الابصار ومنع بانه لو كانت الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس
في الظلمة نارا توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل وللقائل
ان يقول الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة من الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي قال
الرابع في محسوس المسموعات اقول المبحث الرابع في محسوس المسموعات وهي الاصوات والحروف
وهما غنيان عن التعريف لظهور ماهيتهما والحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعض
الاصوات عن بعض آخر في الخفة او الثقل تميزا في المسموعات احترزنا بالقيد الاخير
عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وعن غير الملائم فان كلا منهما قد عرض
له هيئة يتميز بها عن صوت آخر هو مثله في الخفة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول

والقصر والملايمه وعدمها ليست بمسموعه اما الطول والقصر فلانهما من الكميات وهي غير
مسموعه واما الملايمه وعدمها فلانهما مطبوعان والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه
الكيفيه حرفا لا الكيفيه نفسها والحروف منقسم الى مصوته وهي التي تسمى بالعربيه حروف المد
واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسه
لها الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما وهو وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك
الحاله لانها ح ساكنه ولا يمكن الابتداء بالساكن والى مصمته وهي ما عداها اي ما عدا
حروف المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري
للصوت تموج الهواء بقرع او بقلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء
واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج
عن امر يحدث في الهواء بصدام بعد صدام وسكون بعد سكون ح سبب التموج سبب القرع
وهو امساس عنيف او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج
الهواء الى ان يخرج من المسافه التي سلكها القارع او القالع الى جنبيها بعنف شديد
ويلزم منه انقياد الهواء المساعد له للتشكل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع
اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت سبب بعيد له بشرط المقاومه لا الصلابه
فان قرع الماء يحدث الصوت مع عدم الصلابه وقلع شيء من القطن عدم الصوت
لعدم المقاومه والمشهور ان الاحساس بالصوت موقوف على وصول الهواء المتموج
الحامل للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن على المناره يميل من جانب الى جانب
عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهده السبب كما في ضرب
الفاس فانا اذا راينا من البعيد من يضرب الفاس على الخشبه شاهدنا الضرب قبل سماع
الناس

القصب الطويل

الصوت ولان من اتخذ انبوبه طويله ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الاخر
على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمعه غيره ولو لم يكن
ان الصوت محسوس في الخارج اي موجود في تموج الهواء الخارج عن الصماخ
وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث
الصوت في المستمع عن ملامسه الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ورد هذا
بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لما ندرك الملموس الا حال وصوله الينا
لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهه وصل الينا والصدى صوت يحصل
من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس فان الهواء اذا تموج ووقع
مصادم كجبل او جدار املس بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى خلف
محفوظا هيئته تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى قال
الكاتبي اقول الحس الخامس حس الطعوم وهي تدرك باعصاب العايد في الفاعل
فان الطعم اي جسم حامل له وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافه والكثافه
والفاعل فيه اما الحراره او البروده او الكيفيه المعتدله بين الحراره والبروده
فتفعل الحراره في المراره وفي اللطيف الحرافه وفي المعتدل الملوحه وتفعل
البروده في الكثيف العفوصه وفي اللطيف الحموضه وفي المعتدل بين اللطافه والكثافه
القبض وتفعل الكيفيه المعتدله بين الحراره والبروده في الكثيف الحلاوه وفي
اللطيف الدسومه وفي المعتدل التفاهه والتفه يطلق على معنيين احدهما
الاول ما لا طعم له حقيقه والثاني ما له طعم في الحقيقه لكن لا يحس بطعمه لشده
كثافته لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه شيء يخالط

اللسان فيحس بطعم ثم اذا احتيل في تحليل الحرارة وتلطيفها احس منه بطعم التفاح
لذا المنغ هي التي تحدث من الطعم الاول واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة
وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان واكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة واما اجتماع الطعمين
كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الضاد الاولى
وهو دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة
ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان
قال السادس في المشمومات اقول البحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة
بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج
تسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم
المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما تقارنها من الطعوم
وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل
سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط باجزاء لطيفة يتحلل عن ذي الرائحة
الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل
منه رائحة منتشرة انتشارا في مواضع كثيرة كل واحد منها مثل الرائحة التي
احس بها اولا قال واما القسم الثاني اقول لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات
شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك
وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة
سميت ملكة وما ليس كذلك اي ما ليس براسخة سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال
بالعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية اول حدوثها تكون حالا ثم هي بعينها

تصير ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينتقل بعضها الى البعض وبيان
الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الاول في الحيوة والثاني في الادراكات والثالث
في القدرة والارادة والرابع في اللذة والالم والخامس في الصحة والمرض اما الاول
في الحيوة والحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية
والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون لنوع ما مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة
اليه وقد ترسم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج و
استدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوى الحس والتغذية بان العضو المفلوج
حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فتكون الحيوة غير قوة الحس
والعضو الذابل حي وليس بمغتذ وكونه ذابلا والنبات مغتذ وليس
بحي فوجدت الحيوة بدون قوة التغذية وتوجد قوة التغذية بدون الحيوة فيكون
الحيوة غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ بان الحيوة مغايرة لقوة الحس
وقوة التغذية قوله العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ
قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية
لجواز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة ويمنعهما عن الاحساس والتغذية
عائق لان اطلاق القوة على ما يؤثر بالفعل لكون العضو المفلوج والعضو الذابل
ليس فيهما قوة الحس والتغذية ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل لانا نقول لا نم ان
القوة عبارة عما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا
بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق
لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شانه ان يؤثر وان لم يكن مؤثرا ولا يلزم عدم

عدم ذلك الشيء ومنع الصغرى بان عادة النبات تخالف عادة الحيوان بالحقيقة
والذات فلا يلزم من مغايرة عادة النبات للحيوة مغايرة عادة الحيوان للحيوة
وقد يفسر طبائع الحكماء بعبارة عن جسم مركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها
مزاج هو شرط للحيوة وعند المتكلمين عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوة
من اقل منها قال الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهي اجسام لطيفة
تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي تسمى بالشرايين
واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية فمنع كون الحيوة مشروطة بالبنية
واستدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية
واتحدت الحيوة كان الوصف الواحد حالا في محال كثيرة وهو محال وان تعددت
الحيوة بان يكون في كل جزء من البنية حيوة على حدة كان قيام كل واحد منها مشروطا
بقيام الاخرى بحسب الفرض والا لم يكن البنية الصالحة شرطا في الحيوة واذا كان مشروطا
يلزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع
الاجزاء ولا يلزم قيام الوصف الواحد بمحال متكثرة والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة
والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجدت فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق
ومنع بان المعنى بالخلق التقدير والمقدر لا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر
ايضا قال المبحث الثاني في الادراكات اقول المبحث الثاني في الادراك كان الادراك غني
عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات انفسها حاصلة عند النفس وحصول نفس
حقيقة الشيء اقوى في التصور من حصول الشبح والمثال ولهذا كانت الصفات النفسانية
والوجدانيات اقوى من الامور الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية

بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة عن النفس بحصول امثالها وصدق البداهة
على التصور صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند
تصور اللازم مع الملزوم فان صدق البداهة على التصديق ليس صدق الذاتي ولا صدق
الوصف المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبداهة يلزم من
تصوره وتصور معنى البداهة جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج الى وسط ولا يتوقف
على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه
فيحصل اضطراب في تعقلات العقل بسببه فيحتاج الى تنبيه ليتخلص عن شوائب التوهم
الى صرف التعقل فالمذكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لا التعريف
ولا المعارضة نعم قد يعبر عنه المتنبه عن ايراد التنبيه على الوجه المستقيم فيتوقف على
قوة ساذجة حاصلة بحسب الفطرة او بالكسب وقد يفهم المتنبه عن تفهيم المراد من التنبيه
فيستدل الى اصرح ينبه عليه اللهم الا ان يقع مطلقا فيمتنع ان يجزم بكل ميسر لما
خلق له قال الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك هذا تعريف الادراك بحسب اللفظ ولا اشكال فيه لم يتحاش فيه عن
ايراد المدرك وما يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان
تعيين مدلول الادراك يكون بامر يختص به عن سائر الصفات النفسانية وهو [illegible]
الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن معنى الادراك لا ذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى
وهذا التعريف يصلح للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه العقل والتوهم والتخيل
والاحساس والشيء المدرك اما نفس المدرك او غيره وغيره اما خارج عنه او غير خارج
عنه فالخارج عنه اما مادي او غير مادي فهذه اقسام اربعة والاولان منها ادراكها

لحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون الحلول والثاني بالحلول والاخير لا يكون
ادراكها بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا
من الخارجية او الخارجة مستفادة من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة
عن المادة مجردة عنها والرابع لم يقل انتزاع الصورة عن المادة مع دوره وكونه عن مادية
فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك متناول للجميع فان تمثل كذا عنده كذا اذا
حصل منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالاقسام بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الاخيرين
وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحضور عند
المدرك يشملها والادراك يوصف باضافتين اضافتها الى ذي الادراك والاخرى
الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك
والمدرك متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة بان يكون المدرك بذاته
يدرك والى ادراك بآلة وللتنبيه على قسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان
يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدرك بآلة
فما به يدرك هو الآلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع ما قيل
المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخص وكذا ما قيل
انه يلزم منه ان تكون الآلة هي المدركة ايضا فان محل الحضور عندها به يدرك عن كلامه
في الادراك فان الطعام عند الحس الذي لا يلتفت اليه العقل لا يكون مدركا واجيب
بان الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عند
الآلة ان كان ما به يدرك الآلة بان يكون حاضرا مرتين احدهما عند المدرك والاخرى
عند الآلة فالنفس هي المدركة ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة

والحضو

والحضور عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور
عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم الادراكات اما ان يكون ظاهرة كادراك
المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان يكون باطنة كالعقل
والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة ينقسم الى التصورات والتصديقات وذلك لانه لا يخلو
اما ان لا يلحق الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق
وقد اشير في صدر الكتاب الى ان قسمة العقل الى التصور والتصديق لا يستقيم على عدم
انقسام غير العقل من الادراكات الى التصور والتصديق ثم التصديق اما ان
يكون جازما اي مانعا احتمال النقيض او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان
يكون لموجب اي الدليل او لا يكون لموجب الثاني اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد
والاول اي الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان
في الخارج او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة
بين طرفي التصديق اي المحكوم عليه وبه التي يرد عليها الايجاب والسلب والثاني
اي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين هو الشك وان
لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور اي
تصور الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العاقل والذي يدل
على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره وتميز الامر
الوجودي ليس للمعدوم وجود في الاعيان فيجب ان يكون في الذهن
واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم في العاقل لوجب ان يكون
الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة
والاستدارة والحق ان المراد بالصورة ما يشبه المتخيل فيحتمل ان يكون صورة المعلوم عند التصور ووجود [illegible] فانه ح يكون [illegible] مثال المعلوم ووجود المعلوم في العاقل [illegible]

الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا وامثالها لم ذلك لانه لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة
والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس كذلك بل الحاصل امثالها وان ارادوا
بالصورة ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فبطلانه ان الصورة عرض لانها موجودة في
موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها فكيف والشيء قد يتصور بعينه
اعتراض احتج على ان التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم بقوله الاعتراض ان
التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشيء قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان
التصور وجود صورة المعلوم في العالم لزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء
في نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين لا يقال الشيء اذا تصور نفسه يكون
العاقل والمعقول واحدا لان العاقل هو الذي حصل عنده ماهية مجردة وهو
اعم من الذي حصل عنده ما يغايره او ذاته فاذا تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع
المثلين لانا نقول حصول التي عند نفسه يحصل بالصورة فلا بد من اجتماع المثلين
او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل ان العلم امر
اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فتعدد العلم بتعدد المعلومات
كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل العلم صفة حقيقية يوجب العالمية والعالمية
حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق
الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة لجواز ان يكون لشيء واحد تعلقات بامور متعددة
اعلم ان علم الله تعالى بذاته تعالى ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود
الخاص وعلم غير الله بذاته هو ذاته وعالميته حاصل عن ذاته وهو حصول نفس المعلوم في العلم
بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وحده العالم والمعلوم والوجود زائد فالعلم

عن العالم والمعلوم والعلم بالشيء خارجا عن العالم من اقسامه عن العالم والمعلوم
انفسنا عن العالم فيتحقق في الاول امر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلثة والعلم
بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم
فيتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم
في العالم ففي العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة وحصول تلك الصورة واضافة
الصورة الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير
الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيء الحاصل واضافة الحصول الى نفس
ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها تكون موجودة في موضوع
واما نفس حصول الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان
كان المعلوم ذات العالم لانه ح يكون تلك الصورة موجودة لا في موضوع العالم
كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه يكون تلك الصورة قائمة بذات
العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان
كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك لصدق رسم
العرض عليه فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان
يكون المعلوم جوهرا فهو عرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد
العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهر في حد ذاته لان ماهيته
من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية لان
انتساب الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية
واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها

جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا ادعى ان يكون الشيء الواحد
بعينه جوهرا وعرضا ولكونه ايا لا غ ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصور العقلية
قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف
في نفس الماهية قلنا نسلم لكن لا غ ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهية المعلوم بل
شبحها ومثالها والشبح والمثال لكل شيء مغاير له وان كان مطابقا له على معنى
ان الحاصل منه في العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية
المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية ولا يكون الشيء الواحد
بعينه جوهرا او عرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول
نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه
بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار
وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود ايضا في نفسه مفهوم عرضي له وجود
في العقل يكون عرضا لانه يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود في
موضوع هكذا ينبغي ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهات الواردة عليه قال فرعان
على القول الاول اقول فرعان على القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم في العاقل
ان الصورة العقلية اي المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا يلزم ماهية
الشيء عن ماهيته الحاصلة في العقل تفارق الخارجية المقترنة باللواحق المادية في ان
الصورة الخارجية محسوسة في الخارج وممانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان
تحصل فيها صورة اخرى مثلا وفي ان الصورة الخارجية ممتنعة الحلول في مادة فاقدة
الصورة كانت معدا او في ان الصورة الخارجية مندفعة بحدوث صورة هي اقوى منها كما في

الكون

في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير ممانعة فانه يجوز
ان يحل في القوة العاقلة صورة متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصورة الصغيرة
والكبيرة يجوز حلولهما في العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة بحلول ما هو اقوى منها
في العاقلة النوع الثاني الصور العقلية كلية لا على معنى انها كلية في انفسها من حيث هي
في العقل فانها بهذا الاعتبار صور جزئية في نفوس جزئية اي بهذا الاعتبار يكون جزئية
بل الصور العقلية كلية لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية
لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا في
كثرين اي الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على السواء
على معنى انه اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الافراد يقع عنه تلك الصورة فاذا
سبق واحد صار النفس منها بهذه الصورة لم يكن لما عداه ان يحدث في النفس صورة
اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي قد حصل اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة
بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي والعلم اجمالي يتعلق بامور متعددة
باعتبار شامل لها هو مبدأ التفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسألة ثم غفلت عنها
ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هو مبدأ تفاصيل الامور ويحصل تعلق
باعيان كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل
جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل فاذا كان الكل متصورا
بوجود شامل للجميع على ان يكون في وجود الجميع واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا
وايضا العلم فعلي ان يسبق صورة المعلوم الى العلم فيصير تلك الصورة العقلية سببا
لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شيئا فعلته وانفعالي ان يستفاد الصورة

لا وجود لها في الخارج

العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شيئا فعلته وكما اذا حدثت
السما فتستفيد صورة السماء قال مسئلة للنفس اربع مراتب اقول ختم مباحث
الادراكات بمسئلة في مراتب النفس التي تصير بحسب تكملها جوهرا عقلا بالفعل وهي اربع
مراتب الكمية الاولى استعداد العقل وهي قوة استعدادية من شانها ادراك المعقولات
الاولى وتسمى العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن جميع
الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدا الفطرة
والثانية قوة اخرى تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة
فتتهيأ لاكتساب الفكريات اما بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف
والثالثة هي القوة التي بها تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاء
من غير افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان يستحضرها ويلتفت
اليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد قال الثالث في القدرة والارادة
اقول المبحث الثالث في القدرة والارادة والقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة والارادة
ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر اعلم ان الافعال
الاختيارية لها مباد اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا
او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته الى جميع
الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية
على الباقية بلا مرجح ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني
شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا
ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما او ضارا يقينا او ظنا ويسمى

غضبا الثالث الارادة والكراهة وهو الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل
الحاصل عقيب اعتقاد الضر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة
والغضب كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وعند وجود الارادة او عند
الكراهة يرجح احد طرفي الشيء الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسواء
الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي
كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على
ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل القدرة مبدا الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية
قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق الارادة ومبدا الافعال المختلفة والقوة الفلكية
عند من جعلها شاعرة قدرة على الاول لانها صفة تؤثر وفق الارادة وليست بارادة على
الثاني لانها لا تكون مبدا الافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لانها مبدا
الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها ليست تؤثر وفق الارادة والقوة العنصرية
ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدا الافعال
المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تاثيره من جنس تاثير الكيفيات
الاربع والقدرة ليست كذلك كان تاثيرها الفعل والقوة مبدا الفعل مطلقا سواء
كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة او لا فتتناول القوة الفلكية والعنصرية
والنباتية والحيوانية وقد تحد القوة بانها مبدا التغير في اخر من حيث هو اخر وفائدة
القيد الاخير ان النفس الواحد ربما صار مبدا التغير في نفسه كالطبيب اذا عالج
نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تاثيره في الصحة في اخر لا في نفسه وقد يقال القوة

لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي قسيمة الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله
بالفعل والامكان جزو من معناها فتسمية القوة لامكان الشيء مجاز تسمية للجزو باسم
الكل والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق
بين القدرة والخلق ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين
فانها اذا انضم اليها ارادة احد الضدين حصل بها واذا انضم اليها ارادة ضده الاخر
حصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق
لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن
مع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقوة القدرة المستجمعة لشرايط
شرايط التاثير فانه اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرايط التاثير اي مجموع
الامور التي يتوقف عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع به
الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوجوب الاثر عند علته
التامة فيلزم اجتماع الضدين وهو محال ولا حاجة الى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط
التاثير اعلم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجوب الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة
ترادف الارادة فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته
وقد يطلق المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق
لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى
عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا
من الله هو ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة
المنبعثة عن الاراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم يحصل من جميع الطرف

حصل الجزم وان لم يحصل

حصل الجزم قال الرابع اللذة والالم اه اقول المبحث الرابع في اللذة والالم كل من
اللذة والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا تحتاج فهمها
الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر تنبيه على ما نجده من انفسنا
عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا
نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس هذا الادراك او لازم له او ملزوم اولا لازم ولا ملزوم
ولا يكفي ان يقال انها نفس الادراك ان تقال انها فيكون هو هو لان هذه مجرد
لفظ وللسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما لهذه الادراك فلا نزاع فيه
لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التي نجدها من انفسنا هي نفس الادراك ولا شك في ان الالم
المطلق لا يحصل الا بالوجود وعدم معاونه للحالة المخصوصة فاللذة كما قالوا ان الحالة المخصوصة
والادراك او لازمها فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ في الاشارات
اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير
والالم بانه ادراك ونيل لوصول ما هو افة وشر عند المدرك من حيث هو افة وشر والادراك
قد مر تفسيره والنيل الوجدان وانما عطفه على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول
شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تحصل بحصول مثال اللذيذ بل تحصل
بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا تحصل بدون الادراك والنيل لا يدل
عليه الا بالالتزام وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ يدل على مجموعهما بالمطابقة وقدم الادراك
عليه بالعموم وارد وصول قيد بالخصوص ليدل على واما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل
لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول اللذيذ الى الملتذ
وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس اليه وهو يعتقد كماليته

وجزئيته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس
الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو
حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي مناسب له ويليق به والفرق
بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى
براءة ما بالقوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق
معنى اللذة بهما واخر الخير لافادته التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو
كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ يختص
بالوجه الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك الوجه وقد ذكر ماهية اللذة ومقابلها
ما يتبعه الالم والعود الى الحالة الطبيعية بسبب الظن انهما بالعرض ملذان
لا بالذات لان اللذة لا تتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي
انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل
الشعور فلم تحصل اللذة الحسية الا عند تبدل الحالة الطبيعية فظن ان اللذة ليست
هي ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع نظر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر
اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يحصل بتلك اللذة خلاص عن
الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة
من غير خطور سابق حتى يحصل بتلك اللذة خلاص عن الم الشوق اليه وكذلك
قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجاءة بلا خطور سابق قال
الخامس الصحة والمرض اقول المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها تصدر
الافعال عن موضوعها سليمة ولا واسطة بينهما لانه يعني كون الموضوع الواحد

بالنسبة

بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة
بين الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث يسلم
جميع افعاله وبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض
الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل الغضب
والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل احد يدرك بالضرورة حقائق هذه
الامور ويميزها عن غيرها فيستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة للانفعالات
خاصة بالروح الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد وتضعف بسبب اشتداد
الانفعال وضعفه قال واما القسم الثالث اه اقول لما فرغ من القسم الثاني من
الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات اي التي توصف الكميات
بها وحدها اي من غير ان يوصف بها غيرها واما ان تكون عارضة لها وحدها بل تكون
مركبة فيها وفي غيرها واما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة
للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل فالاستقامة هي
كون الخط بحيث تنطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على البعض على جميع الاوضاع
والانحناء بخلافه فانه كونه بحيث لا تنطبق اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع
كالاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل مقعر احد القوسين في محدب الاخر
ينطبق احدهما على الاخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون
السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط
الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان تكون عارضة
للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية وهي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد

اما الزوجية فظاهر

كالثلاثة والخمسة والسبعة والمركبة وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي
يعدها الاثنان والستة التي يعدها الثلاثة والاثنان واما الكيفيات التي يكون [illegible]
عبارة عن عدمها فكالخلقة المركبة من الشكل واللون قال واما القسم الرابع اقول
لما فرغ من القسم الثالث الكيفيات شرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية
وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال واللاقبول
والقبول فان كان الاستعداد استعدادا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والصحة
سمي قوة وان كان الاستعداد استعدادا نحو القبول والانفعال سمي ضعفا ولا قوة
كاللين والمراضة قال الفصل الرابع في الاعراض النسبية اقول لما فرغ من
الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع الباقية
الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر في هذا
الفصل ثلاثة مباحث الاول في حقيقتها الثاني في الاين الثالث في الاضافة والمبحث الاول
في حقيقة الاعراض النسبية اي في وجودها انكر هذه الاعراض الجمهور المتكلمين
وقالوا هذه الاعراض لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض
النسبية غير موجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لوجدت
في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة ايضا تحل في محل
ايضا عرضا ذاتيا وذلك النسبة ايضا صاحب المحل فيكون حصولها في المحل زائدا عليه
ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات السبع كانت نسبا لكانت انواعا لجنس عال
ولم يكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الاعراض ثلاثة كما وكيفا ونسبة
والسبع الباقية انواع منها الجنس [illegible] اجناسا عالية بعد ما يظهر

السطح ذاتا بل مما يوجد النسبة الا الاضافة فان معروضها النسبة ومستدعية تكرار النسبة
واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون
محققة ولا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد فهو اذن من الخارج حقا وليست اعداما لانها تحصل فان التي
فلا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدما والا لكان
نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي ليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث
هي غير معقولة بالقياس الى الغير وهي من حيث هي فوق معقول بالقياس الى الغير ونوقض
احتجاج الحكماء بالفناء والمضي بنحو الفصل الاول احتجاج الحكماء لو كان صحيحا
لزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في الاعيان واللازم باطل والا لزم
ان يكون حصول الفناء والمضي عرضا حقيقيا قائما بالفاني والماضي حال عدمهما
فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال الثاني الملازمة ولانا نحكم على الامس بانه قال
والماضي سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهما اذن من الخارج حقا وليسا
الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكونا فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا
وماضيا فالفناء والمضي ثبوتيان وليسا هما نفس اليوم لعدم حصولهما عند حصول
ذلك اليوم فهما عرضان موجودان واعلم ان كون الشيء عقليا ككون السماء
ساكنا كونه خارجيا فان كون السماء اما خارجي بل العقلي هو الذي يكون ان لحاظ العقل
اذا عقل العقل ذلك الشيء ككون السماء واما الفرضية فهو الذي يوجد الفارض فان
كان محالا والاخرى يسمى الوضعي العقلي لان عمم كل واحد منهما العلاقة بسبب
الاشتباه غلط قال الثاني في الاين اقول المبحث الثاني في الاين والاين هو حصول

النسـ

الجسم في المكان ومعنوية اعام نسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى
المكان من لوازمه لانه بعض اليه المكان وسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا
حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد سكون وحصول الجوهر آنين
في مكانين حركة فحصول الجوهر اول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروجه عن حديهما
وهذا الحد للحركة والسكون مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي
الحركات للافراد الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة
من جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون
حصول الحركة للجسم كمالا له لان كمال الشيء ما يكون حاصلا بالقوة ثم يخرج الى الفعل
والحركة كذلك والحركة يشارك سائر الكمالات في هذه الجهة ويفارق الحركة
غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التادي الى الغير وما كان
كذلك فله خاصتان احديهما انه لابد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول
ليكون التادي تاديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتادي اليه كمالا ثانيا
وثانيهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى شيء منه بالقوة فان المتحرك انما يكون
متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان حصولا
لا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل
يتعلق بقوتين احديهما قوة الباقي من الحركة والثانية قوة الامر المتادي
اليه وكل منهما للحركة وذلك الامر المتادي اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول
وذلك الامر المتادي اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة
اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها

بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فبين ان الحركة كمال اول
لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واما قيد قوله من جهة ما هو بالقوة فلان
الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من كل الجهة فانها ليست كمالا اولا له من حيث
هو بالفعل بل كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة
النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فيكون الصورة النوعية كمالا
اول لما هو بالقوة لكن لا يكون كمالا اولا من الجهة التي هي بها بالقوة فان الصورة
النوعية ليست بكمال اول لما هو بالقوة من الجهة المذكورة بل يكون الصورة النوعية
كمالا اول له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل قال
وحاصل هذا الحد حرف كما قاله قدماء العلاسفة وهو ان الحركة خروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون
بالقوة من كل وجه او من بعض الوجوه وكل ما هو بالقوة فاما ان يكون خروجه
الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون او على التدريج وهو الحركة والحركة هي
الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج لا دفعة
وهذا المعنى يقارب ما ذكره فلوطرخس ارسطو لا هذا التعريف يقال لا يمكن
تعبير قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان الموقوف بالحركة فيلزم الدور وقولنا
لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالآن الموقوف بالآن الموقوف بالزمان الموقوف بالحركة
فيلزم الدور واجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدريج اولي ولذلك فانه
حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء عن الآن والزمان فاندفع
الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدريج اوليا ثم قال وذلك

بالفـ

فلا يكون اه أقول اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المتحرك
يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع تلك المقولة الى
صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة
ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها يحصل الحركة للجوهر على
معنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس
للحركة اذا عرفت ذلك فنقول المقولات التي تقع الحركة فيها اربع كم وكيف واين
ووضع والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو
والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف
فهو انتقاص مقدار الجسم من غير ان ينفصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف
فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة
فيجوز ان لا يختص لها مقدار دون ما هو اكبر واصغر منها فيجوز ان تخلع
مقدارا صغيرا وتلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف
وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء بيان ذلك ان القارورة
اذا مصت وكبت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين
احدهما ان القارورة اذا مص خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا
ودخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص ازداد مقداره بسبب
المص يشغل المكان ويتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فترجع الى
حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فوقع التخلخل والتكاثف الوجه
الثاني صدع الآنية عند الغليان بيانه ان الآنية اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت

وان غليت فعند الغليان ينصدع والانصداع لا يتصور الا من احد وجوه
احدها بسبب حركة ما هو فيها الى خارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخل
والثالث بسبب ازدياد مقدار ما هو فيها والاول والثاني محالان اما الاول فلان تلك
الحركة ان كانت الى جهة وجب ان ينفعل الآنية الى تلك الجهة لا ان تنصدع منها
وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني
فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى داخل واما النمو فهو
ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر اليه بحيث احدث فيه منافذ ودخل فيها وداخله
بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص
مقدار الجسم في الاقطار الثلاثة بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع الحركة في
الكيف هي الاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب وتسخن الماء فانا نشاهد الماء البارد
صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف
تسمى استحالة لا يقال لا نم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون تغيره في هذا
النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف وانما يكون حركة في
الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب
الكمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا
بل كل جسم مختلط من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس
ما كان مغلوبا فيه يظهر ذلك المغلوب بطريق الكمون الى البروز ويقاوم الغالب
ويخلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احدهما فيحصل هناك امر بين
الحرارة والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول بالكمون والبروز حاصل فان

الحس بكيفيتها لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية لاقتنة البشرة وعلى الثاني الحصول
الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة
لو وصلت اليها لوجب ان يحس بسخونتها كما يحس بها اذا صارها حارا او الحس بكيفيته
واما الثاني فلان الماء لطيف سهل الانفصال بعض اجزائه عن البعض لا يستحيل تعوق
اتصاله عما يكون اتصاله به عن طبعه فان اتصال الماء بالنار عن طبعه فان قيل
ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما يحس
الماء بسبب نفوذ اجزاء النارية فيه من النار المجاورة له اجيب بان الجسم مثلا لو كان
حارا بسبب ورود الاجزاء النارية الواردة عليه من خارج لكانت الاجزاء المائية
الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من
الكبريت اذا وقع فيه نار فلكشعلة مصباح يصير كله نارا ويحترق والحركة في الوضع
بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك ويسمى حركة دورية
فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان والكل لما كان كل جزء منه كافي
المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض
له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل الجزء المماس لجزء من مكان الكل يفارق جزءا
مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزءا من مكان الكل بل جزء
مكان الكل جزء من مكان الجزء ان كان الجزء المفروض مماسا لجزء من مكان الكل وذلك
لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فلا يلزم اذا فارق كل جزء
مماس لجزء من مكان الكل جزءا من مكانه الذي هو جزء من مكان الكل ان الكل يفارق مكان
نفسه لانه يحرق بان يحول كل جزء ويتبع للمجموع الاجزاء وذلك لان يحول الكل

قد يكون

قد يكون بصفة المجموع والمجموع لا يكون بصفة نفسها للمجموع حقيقة حالة مباينة
لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفي الاين كحركة من مكان الى مكان آخر بان
يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة وتسمى نقلة واما الجوهر فلا يكون فيه حركة
لان حصول الجوهر فيه دفعي يسمى كونا وفسادا وذلك لان الجوهر اما بسيط او مركب والجوهر
البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعله الصرف
كمالات متوسطة لان حقيقة الجوهر لا تقبل الاشتداد والتنقص لا يقال
فليكن الاشتداد والتنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر كما كان في نوع
الماء في وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان بقي فما تغيرت الصفة الجوهرية
بل يعرض عارض له فقط فيكون استحالة لا كونا وان لم يبق نوع من
الجوهر فيكون الاشتداد قد احدث جوهرا آخر وكذلك في كل آن يفرض في وسط
الاشتداد يحدث جوهر آخر ووسط الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان
انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك محال في الجواهر دون الكيفيات
اما ثانيا فان الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا تخلو
من ان يكون بينهما زمان او لا فان لم يكن كانت الحركة حالة الحركة لان الاستواء في الزمان
يساوي الحركة واذا كان لكل منها في آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين
متعاقبين لكل منها في آن زمان لا يكون فيه شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا
فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم ان لا يكون
ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان احالة في الكيفيات
فلانه على تقدير ان تكون بين كل كيفيتين متعاقبتين لكل منهما في آن زمان

لايكون شيء من الجواهر المتعاقبة موجودا فيه اولا يكون والكلام فيه بالي
الانات وهو محال والاول يلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة
وهو محال بالضرورة وأما ثانيا فلانه يلزم احالة الكيفيات فلانه على تقدير ان
يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين بكل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما
موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحرك هو موضوع الكيفيات وموضوع
الكيفيات الجوهر بقاؤه بدون الكيفيات جائز والجواهر فان الذات المتحرك
هو الجوهر المنعدم او مادته وعلى التقدير الثاني في زمان انعدام الجواهر
المتعاقبة فلا يكون المتحرك موجودا وأما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بعدم
جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعي لامر فانعدام المركب دفعي فلا يقع
فيها حركة ولا يقع الحركة في المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لموضوعاتها
أما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية بل تابعة لموضوعها فان كان
موضوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقي على حالة
واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض
خلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان متى يقع
فيه الحركة بتبعيته وأما الجدة فيقع دفعة فلا يقع فيها حركة وأما مقولتا
الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان التي لو انتقل من التبرد
الى التسخن على التدريج اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن او لا والاول
باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء
الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد ان كان

باقيا عند التسخن فالتسخن اما يوجد عنده وفوق التبرد فبينهما زمان سكون والا
يلزم تتالي الانات قوله ولا بد لكل حركة من ستة امور اقول ولا بد لكل حركة من ستة
امور ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة
التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والأين وما له الحركة اي المتحرك
وهو الموضوع للحركة وما به الحركة اي المحرك والزمان وتشخص الحركة اي تعينها
بوحدة موضوعها اي المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم تكن الحركة واحدة بالشخص
لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد
الزمان لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان
او استحال من بياض الى سواد في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان
الثاني او استحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى
بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى
انعدم بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ما هي فيه اي المقولة التي وقع
فيها الحركة لانه لو تعدد المقولة لم تتحقق الحركة واحدة بالشخص قيل اذا لو
قد يتحرك الى جهتين في زمانين فلعل لا اعتبار وحدة الزمان في تشخص الحركة
تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين في مسافة واحدة
فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فيتحد
الحركة بوحدة الزمان قوله وقد ينتقل [illegible] في زمان واحد فلعل لا اعتبار
وحدة ما فيه الحركة في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد في زمان واحد
قد ينتقل من مكان الى مكان ويتحرك فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا

فلم تتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة وتتحد متى اتحد الامور الستة اى الموضوع والزمان
وما فيه الحركة والمبداء والمنتهى لا محالة فان وحدة المبداء والمنتهى لازمة لوحدة
لازمة لوحدة الامور الستة لكن وحدة كل من الستة غير كافية فان المتحرك من مبداء
واحد قد يتحرك الى شيء محدود ما ثم وبالعكس اى المنتهى الى شيء واحد قد يتحرك من
مبدئين فى زمان ما ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده فى كون الحركة واحدة بالشخص
فانه لو قدر محرك حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة
بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة
وان صدرت عن محركين شيء هو شيء الاتصال فيكون واحدة بالشخص
وتتنوع الحركة بتنوع المبداء والمنتهى فان الصعود اى الحركة من المركز
الى المحيط يخالف الهبوط اى الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تتنوع
الحركة بتنوع ما فيه الحركة كما خذ الاخضر الى التصفر الى التحمر الى السواد واخذ
الاخضر الى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع و
الزمان ان قد تنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات فى اثر واحد
فان الحركات المختلفة قد تفعل كل واحد منها حركة موافقة فى النوع لحركة اخرى
والحاصل اشار بقوله او عارض اى لجواز اشتراك الموضوعات المختلفة اى الموضوعات
المختلفة فى عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك العوارض المتنوعة
فى موضوع واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنسى باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة
والاستحالة والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة اى الحركة فى الاين والاستحالة
اى الحركة فى الكيف والنمو اى الحركة فى الكم والحركة فى الوضع واقعة فى الاين

والكيف

والكيف والكم والوضع وهى اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة
بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان
لما عرفت من ان الحركتين المختلفتين يجوز ان يصدر منهما حركة واحدة بالشخص
ومن ان الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد
العارض لا يقتضى تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد
الهبوط مع وحدة الطريق فيجب ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه
وما اليه اى لتضاد المبداء والمنتهى وتضاد المبداء والمنتهى اما بالذات
كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض
تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبداء والمنتهى
بالعرض كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان
وهما من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث
ان احدى النقطتين صارت مبداء للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة
وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة فى نصف الزمان نصف
الحركة الواقعة فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة فى نصف
المسافة نصف الحركة الواقعة فى كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة
فى المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته قال
ولا بد لها من قوة توجبها اقول الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك
لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يمتنع انفكاكه والالزام
تخلف الملزوم عن لازمه وتلك القوة لا بد ان تكون موجودة فى المتحرك فان كانت تلك

القوة الموجودة في المحرك مستندة من سبب خارجي لولاه لما وجدت سميت الحركة
قسرية والا اي وان لم تكن تلك القوة مستندة الى سبب خارجي فان كان لها شعور بما يصدر
عنها سميت تلك الحركة ارادية والا اي وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها
سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة
وبطيئة وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية
وتسمى تلك الكيفية سرعة فيكون الحركة سريعة وان عرض لها كيفية يضعف الحركة
بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية بطوء فيكون الحركة بطيئة والحركة السريعة
هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي
او الاقصر والبطيئة هي بالعكس اي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول
او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف
السرعة والبطوء وذلك لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء
من الفصول يقابلهما فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شيء منهما
فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء موجبا لاختلاف الماهية والبطوء
ليس بتخلل السكنات لانه لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة
بين حركات عدو الفرس بعضها الى حركاته الواقعة فيه بقدر تفضيل حركة الفلك
الاعظم على حركة الفرس اي حركة الفلك الاعظم مدة قطع الفرس في ذلك العدو فرسخا يساوي ربع
مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك العدو بالف الف مرة فيكون
سكنات الفرس في ذلك العدو ازيد من حركاته الواقعة بالف الف مرة مع انا نحس حركاته المتعددة
في تلك السكنات والواقع خلافه وايضا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا ارتفعت الشمس

من

من اجزائها الشرقي ووقع للخشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال ينتقص الظل الى ان يبلغ
الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة
لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والا لاستوى الحركتان في المقدار او يكون حركة
الشمس اسرع بحيث السكنات وحركة الظل متخللا بالسكنات وهو ايضا محال لانه لو
جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولا ينتقص منه شيء لجاز ذلك في الجزء الثاني
والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء او يكون حركة
الظل ابطأ اي حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب والموجب للبطوء
في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية
ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا في القسرية ممانعتهما قال والمشهور
لا بد ان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون اقول المشهور انه لا بد ان
يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين كالحركة الصاعدة والهابطة زمان سكون
وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون ورجح
الشيخ ابو علي المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما ينتهي المسافة وصوله الى ذلك
الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون
الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول
لا المجموع ولو كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي
لا المجموع واذا كان الوصول في ان فلا بد ان يكون الميل الموصل الى ذلك
الحد موجودا في ان الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد
ويمتنع تخلف علة القريبة عن المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع

[illegible]

بعد ان يكون فيه اصلا فلا بد ان يفارق عنه بميل اخر وهو علة رجوعه عن ذلك الحد
وذلك الميل الاخر يكون مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة بذاته
للوصول الى حد واللاوصول اليه وذلك الميل الاخر يحدث في آن اللاوصول فيكون آن
اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع المثلين الحاصلين لجسم واحد في آن واحد
والا لزم اجتماع الوصول واللاوصول في آن واحد وح لا بد اما ان يكون بين الآنين
زمان اولا وعلى الثاني يلزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين
الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد
ولا متحرك عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين ورد بمنع امتناع اجتماع المثلين
وبمنع امتناع تتالي الآنات قال الثالث في الاضافة اقول لما فرغ من المبحث
في الاين شرع في المبحث الثالث في الاضافة المضاف ويطلق بالاشتراك على نفس الاضافة
اي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده وليس عرضا
متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والموضوع الذي يعرض له الاضافة
وهو المضاف المشهور مثال الاول الابوة والثاني الذات الذي يعرض له الابوة والثالث
الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي هيئة يكون ماهيتها معقولة
بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الاخرى ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة
الاول سواء كانت الماهيتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من
الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة
بالقياس الى تعقل شيء اخر لكن ذلك الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة
فالنسبة التي لا يوجد الطرفان فيها حتى هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوجد الطرفان

فيها

هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة
اي اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الاخر موجودا
بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالقوة
ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل واحد منهما الى الاخر
حيث كان مضافا اليه كما يقال الاب اب للابن والابن ابن للاب والعبد عبد
المولى والمولى مولى العبد واما اذا لم يراع ذلك اي لم يضف احدهما الى صاحبه
من حيث كان مضافا اليه لم يجب الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث انه
انسان فيقال الاب اب للانسان فلا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان
الاب وسلب الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الاضافة
انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك مثلا الابوة المطلقة
بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة في ذات حصلت البنوة في الاخرى
اما لو حصلت موضوع احدى الاضافتين ولم تحصل موضوع الاخرى مثل ان
تحصل موضوع الابوة ولم تحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق الطرفان فيه
بان يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الاخر كالمماثل والمساوي
والاخوة ومنها ما يختلف فيه الطرفان بان يكون كل منهما على صفة تخالف صفة الاخرى
اصلا فالمحدود كالضعف والنصف والضعف واصلا فالغير محدود كالزائد والناقص
ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الطرفين كالعاشق
والمعشوق اما في العاشق فهو الادراك وفي الاخر الهيئة التي يتعلق بها الادراك المعشوق م
وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الطرفين دون الاخر كالعالم والمعلوم فان العالم

يضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف
زائد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كالتيامن والتياسر فانهما متضايفان
من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما وقد يعرض الاضافة لجميع الموجودات اما
للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالعظيم والكثير والصغير واما للكيف
فكالاحر والابرد واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث
واما للمضاف فكالاقرب والابعد واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما
للملك فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع والاوحى واما للانفعال فكالاشد تقطعا
وانكسارا والاضافات في تشخصها وتنوعها وتجنسها وتضادها تابعة لموضوعاتها
فان كانت الموضوعات اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات
العارضة كذلك **قال** ومنه التقدم على الشيء **اقول** لما كان التقدم من انواع
الاضافة جعله فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهي خمسة الاول تقدم الشيء
على الشيء بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها
مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث
يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على
الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس
على ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا ويسمى التقدم
بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على
النوع اذا ابتدئ من الطرف الاعلى وبالعكس اذا ابتدئ من الطرف الاخير الخامس
التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل

فمنه التقدم على الشيء قد يكون بالزمان
كتقدم الاب على الابن وبالذات والطبع
كتقدم الجزء على الكل وبالعلية كتقدم الشمس
على ضوئها وبالمكان كتقدم الامام على
المأموم وبالشرف كتقدم العالم على
الجاهل وليبحث في سائر المقولات
النسبية من يريد بحث فليطلب الكلام
في الاعراض من متن متن

قسما آ

قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وقد زعم انه غير عائد الى شيء
من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان
آخر ولا بالذات ولا بالطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية
كذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس بعض اجزاء (في طبع صح)
الزمان ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظ هذا ما قاله والحق انه عائد
الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يعني ان يكون كل من المتقدم والمتأخر
في زمان غيرهما بل التقدم بالزمان يعني ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع صح
فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم
بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل بما هو نفس المتقدم
وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الماضي متقدم
على المستقبل بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل
وليس في باقي المقولات زيادة بحث فاقتصر المص على المباحث التي ذكرها وختم
الكلام في الاعراض **قال** الباب الثالث في الجواهر **اقول** لما فرغ من الباب الثاني
في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول
من الباب الاول قال الحكماء الجوهر منحصر في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس
والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا في جوهر ﻫ
آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا و
لا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير
فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون

كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة
وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة
في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم
ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في التسمية مباحث الباب الثاني منحصر في فصلين
الاول في مباحث الاجسام الفصل الثاني في المفارقات قال الاول في مباحث الاجسام
اقول الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني
في اجزائه الثالث في احكامه الرابع في حدوثها الخامس في تناهي الاجسام المبحث
الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لان
الجسم في حد ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكم و
لونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما
ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وكسب فان قلت الجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول
من جهة ذاته فليس الجسم محسوسا صرفا بل الحس معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود
الجسم وليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس
من جميع الوجوه بل منه ما هو كذلك ومنه ما لا يوخذ من الحس اصلا ومنه ما يوخذ
من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس ادى
الى العقل بصور سطوحه واحوالها محيث ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك
بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسي
واما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور المتاخرين ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد
الثلاثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة هذا الحد رسمي للجسم لا حد

لا حد ذاتي سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة
المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات والزاوية القائمة هي احدى
المساويين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه اي
لا ميل فيه الى احد الجانبين هكذا [illegible] فان مال الخط القائم الى احد الجانبين
فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الاخر الذي مال عنه منفرجة
هكذا [illegible] والمراد بكونه قابلا كونه يمكن ان يوجد فيه الابعاد الثلاثة لا ان
الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل اي يمكن ان يوجد فيه بعد اخر مقاطع للاول على زاوية
قائمة ثم يوجد فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا وانما قيد الابعاد الثلاثة بكونها
متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة
فلو لم يقيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة
للجسم لمشاركة السطح الجسم فيه فان السطح يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا
قائمة بل السطح يتقاطع فيه ابعاد ثلاثة اكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة
واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا فالابعاد
الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تخص الجسم وليس القيد المذكور اي التقاطع على زوايا
قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض خارج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة
الى قيد اخر لخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلاثة
خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي
والقيد المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه واجيب بان الخاصة هو
قوله القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه

زاويه قائمه

ثم يوهم فيه بعد

فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون
الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له وقد يقال المراد بالقابل للابعاد الثلثة
ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام ليندرج
فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه
بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان
بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر ليس
جنسية بل من علام جنسية جعل هذا التعريف حدا ذاتيا للجسم واعترض عليه
بان الجوهر ليس لما سبق وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا
للجسم والقابل للابعاد الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر لان جزء الجوهر
جوهر واذا لم يكن جزءا للجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف
حدا وان كان القابل جوهرا او نوضح ان الجوهر جنس للجواهر فسلم دخول الجنس
فيه فيستدعي فصلا آخر ويلزم التسلسل (؟) لانه يتسلسل في الامور الموجودة المرتبة
الى غير النهاية قوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان
جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم للنوع جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون
الجنس صادقا على طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل آخر جوهر ويلزم التسلسل وفيه
نظر لان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم
ان يكون الجوهر جنسا له اذ يجوز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على
فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل والله اعلم وان الدليل
الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر النوعية … ان الجوهر

جنس

جنس للجواهر بل يدل ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال
كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما للفصل قال الامام على
هذا التعريف شكوك الاول انه تعريف للشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل
يعلم … الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيز … تلك العبارات
وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه
الذي ذكره فان في كل من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد من
الاذكياء … اجزاء الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من
لفظ الجسم كذا لم يعرف منه ان الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير
اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة موصوفة بالصفة
كان ذلك دعوى ولا بد من اثباتها اما من الحس او من النظر ولان الدعوى لا
الا بعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه موقوف على
تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور ولا يقال ان الجسم متصور لذاته
ابتداء وهذا التعريف بعد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف يسلم وانه لا يفيد
كمال التصور الثاني ان الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة فلا يجوز ان يكون المقوم
… قابلا للابعاد لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان
مع ذلك هي القابل لكان الشيء الواحد مبدءا للقبول وللفعل وذلك محال واذا
لم يكن الصورة جزءا مما هو قابل للابعاد حتى يقال … لم يكن القابل للابعاد
الا الهيولى فيكون الحد الذي ذكرتموه غير متناول للجسم البتة بل للهيولى غايته
ما في الباب ان يقال الهيولى لا يقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة اولا ولكن …

ما من الهيولى شرط حصول الجسمية وهي مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط
حصول الجسمية وهي مجموع الهيولى مع الجسمية فيها لا مجموع الهيولى والصورة ولكن
الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان الموصوف الذي ذكرتموه لا يصلح
على مذهبهم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن ان يتكلف الاجوبة عن هذه الشكوك
لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة
من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا حجما وهيئة وهي ما ليس كذلك وقد عرفت ان
ما كان كذلك لا يستعمل تعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى
لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة
من لا يمكنه ان يعرفها ويوضحها وعن الثاني بان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على
ان يكون المذكور وصفا للجسم لا انه يكون دعوى فان ذكر الموصوف عند التعريف
ليستعمل الذهن منه الى الموصوف لا ان يخبر عن الموصوف ليكون ذلك دعوى وعن
الثالث انه لا نم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد وقوله لان الصورة
هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء
الواحد مبدا للقبول والفعل قلنا لا نم من كونه جزءا من القابل ان يكون الشيء
مبدا للقبول والفعل بل يكون مبدا القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدا
الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشيء الواحد
مبدا للقبول والفعل ولكن لا نم انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يمكن فيه تعدد وهو ممنوع
فان الصورة لها وجود وماهية ولماهيتها مقومات من ذاتها مركبة من الجنس
والفصل فلا يبعد ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجسم

ليس

ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها مقوما لكن يكون لها امكان وجود والشيء
الواحد يجوز ان يكون مبدا للقبول والفعل باعتبارات مختلفة من التعدد وقالت المعتزلة
الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يتاتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق
وقال اصحابنا القائلون بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب
من الجوهرين فصاعدا قال المصنف ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات
لان كل عاقل يعلم ان كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا الى
غير ذلك وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على
الوجه المذكور والطول والعرض والجزء الذي لا يتجزى فان ذلك من المقصود
الغامضة التي لا تحصل الا للافراد الثاني في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين
المبحث الثاني في اجزاء الجسم كل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطباع
كالحيوان او غير مختلفة الطباع كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد
اي الجسم الذي هو بسيط الطبع اي ليس فيه تركيب قوى وطبايع كالماء قابل
للقسمة ولا يخلو من ان يكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى
كل من التقديرين اما ان يكون الانقسامات متناهية او غير متناهية فهذه اربع
احتمالات احدها كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغار لا تقسم اصلا
اي لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين و[illegible]
لا تقسم فعلا ولكن تقسم وهما وفرضا وهو مذهب محمد الشهرستاني من القدماء وثالثها
كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغار لا تقسم اصلا وهو ما التزمه بعض
القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة ورابعها كونه غير مؤلف من اجزاء بل هو

ووجوب وجوده

والعمق

سمع

منفصل فی نفسه کما هو عند الحس لکنه قابل لانقسامات متناهیه و هو ما اختاره محمد الشهرستانی
ورابعها کونه غیر مولف من اجزاء بل هو متصل فی نفسه کما هو عند الحس لکنه قابل لانقسامات غیر متناهیه
و هو ما ذهب الیه الحکماء احتج المتکلمین علی الجزء الاول من مذهبهم و هو ان الجسم الذی
هو بسیط الطبع مولف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمه وکل ما هو قابل
للقسمه لیس بواحد لانه لو کان واحدا لقامت به وحدته و انقسمت الوحده بانقسام الجسم لان
انقسام المحل یقتضی انقسام الحال و لقائل ان یقول الوحده من الامور الاعتباریه لا وجود لها
فی الاعیان حتی یلزم من انقسام الجسم انقسام الوحده القایمه به والجسم لم یکن فیه انقسام
بالفعل و الوحده قایمه به من حیث هو متصل لا انقسام فیه فاذا انقسم بالفعل ترتفع الوحده
ای تبطل و لا یلزم الثانی ان کل ما هو قابل للقسمه یتمیز مقاطع اجزائه بخواص مختلفه فان
مقطع کل جزء یمکن فرضه فی الجسم هو موصوف بخاصه غیر حاصله فی الجزء الاخر فان مقطع
النصف موصوف بالنصفیه و لا یتصف بالنصفیه الا هو وکذا مقطع الثلث والربع و اذا
کان الحال و احوال المقاطع الممکنه خاصه بالفعل و عند الحکماء ان الاختصاص بالخواص
المختلفه یوجب حصول الانقسام بالفعل لزم ان یکون الجسم منقسما بالفعل متعددا
بعدد تلک الخواص المختلفه و لقائل ان یقول ان ما هو قابل للقسمه عند فرض القسمین
خواص فرضیه و تغایر الخواص اللازمه من الفرض لا یقتضی الانقسام الموجود بالفعل
مع عدم الفرض الثالث اذا قسم جسم الی صفحتین فهویه القسمین المتفاصلین بالتقسیم
ان کانت حاصله قبل التقسیم فقد کان القسمان موجودین قبل التقسیم فیلزم ترکیب
الجسم من الاجزاء بالفعل و هو المطلوب و الا ای وان لم تکن هویه القسمین المتفاصلین
بالفعل حاصله قبل التقسیم فالتقسیم یبطل ذلک الجسم الواحد و حدث ما یکون الا و ثنیان

فیکون

فیکون التقسیم اعداما للجسم الاول و ایجادا لجسمین اخرین فعلی هذا لو طارت
البعوضه و وقعت علی البحر المحیط و شقت براس ابرتها جزء من سطح ماء البحر المحیط
اعدمت البحر الاول و اوجدت بحرین اخرین لا یمنع تفرق الاتصال فی موضع
الابره فقد فنی ذلک المقدار و متی فنی ذلک المقدار فقد فنی ما کان متصلا به و هلم
جرا الی اخر البحر و فساده لا یخفی و لقائل ان یقول لا امتناع فی رفع الاتصال
و حدوث الانفصال بالقسمه بل فی رفع الاتصال و حدوث الانفصال بالقسمه امر
محسوس قوله مسلم ان کل جسم لیس بواحد فی نفسه بل هو مرکب من اجزاء حاصله
بالفعل و لقائل ان یقول اذا کانت الوحده المذکوره منتفیه لم یثبت ان الجسم لیس
بواحد فی نفسه و لا انه مرکب من اجزاء حاصله بالفعل قوله و تلک الاجزاء لا ینقسم
اراد به اثبات الجزء الثانی من مذهب المتکلمین و هو ان الاجزاء التی یتالف منها
الجسم لا ینقسم بما مر من وجوه الاول ان تلک الاجزاء لا ینقسم لانها لو کانت منقسمه
لکانت ذات اجزاء بالفعل لما مر من الوجوه فیکون الجسم مرکبا من اجزاء لا نهایه
لها بالفعل و هو مذهب النظام و کون الجسم مرکبا من اجزاء بالفعل محال لوجهین
الاول انه لو کان عدد متناهیا لکان ما هو غیر متناه مع الواحد موجودا هذا لو کان
الجسم مولفا من اجزاء غیر متناهیه یمکننا ان ناخذ احاد متناهیه من تلک الاجزاء
و نفرض تمامیه اجزائه الی الاجزاء التی لا نهایه لها و نضم بعضها الی بعض فلا یخلو اما ان
یزداد الحجم بازدیاد الاجزاء و النظم او لا و الثانی یوجب تداخل الاجزاء و هو ممتنع
فتعین الاول فحینئذ یمکن نسبه حجم الجسم المولف من تمام اجزائه الی حجم سایر الاجسام
المتناهی القدر المولف من اجزاء غیر متناهیه نسبه متناهی القدر الی متناهی القدر

لكن نسبة حجم المؤلف الى الحجم المؤلف كنسبة الآحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف
والنظم والالزم عكس التأليف مقيد بمقدار فلو كان جسم متناهي القدر مركبا من اجزاء
غير متناهية لكان نسبة الآحاد التي هي مساوية لآحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية
الى الآحاد التي غير متناهية لآحاد الجسم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهي الى
متناه لان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة الحجم الى الحجم هذا الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة
المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع جميع
اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناهية فيجب ان لا يقطع تلك المسافة اصلا الثالث ان
النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود
واما عند الحكماء فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل
القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلمين ثبت المطلوب وجد جوهر ذو وضع
لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكماء لا ينقسم محلها لانه لو انقسم
محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم
محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود
جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان ينتهي الى جوهر ذي وضع
غير منقسم وهو المطلوب وتقابل بان نقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي
انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو
منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة

حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما حلت في الخط من حيث التناهي والانقطاع ع
والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة
الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها
وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير
منقسمة لانها لو كانت منقسمة لسبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضر ه
حاضرا هف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من
المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة
في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها
غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب ونقابل بان نقول الحركة لا وجود لها في الحال
ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال
العدم مطلقا قال المص حيث ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة ونقابل بان نقول
لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لانا نقول
الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية
الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان لا يقع فيه حركة لان كل حركة يقع في زمان والحال هو ل
لو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان الماضي
هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي سيوجد في زمان
حاضر او ما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال
امتنع وجودها مطلقا ونقابل بان نقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل

هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير
الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدود لها
لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام
هف واذا الحاضر ثبتت الحركة وقد فرض انها حركة وبني على الدليل بانه ولو لم ان
الماضي هو الذي كان موجودا في آن حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالعكس
الى ان قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا
في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان
الحركة انما تقع في زمان وليس بجزء من الزمان كما مر لانه عرفان الآن احتج الحكماء
احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل جوهر يعرض فالذي
عن يساره اي الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره ولذا
ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا وجهه محاذيا للشمس مضيئا والوجه
الاخر غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام لا يقال ذلك التغاير
لتغاير وجهيه لا لتغاير في ذات الجوهر فلا يلزم انقسام الجوهر في ذاته لانا نقول
الوجهان ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه حينئذ يلزم انقسام الجوهر الى جوهرين
وان كانا عرضين لزم تغاير محلهما والا لزم قيام المتقابلين بمحل واحد
من جهة واحدة في زمان واحد وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء
شفع كاربعة مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الاخر جزءا وتحرك
الجزءان على التبادل حركة على السواء اي او الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر
الخط فلا بد وان يمر كل منهما بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذي

لابد

لا بد وان يكون على ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا في الحركة متساويين وح
يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث الثالث كلما قطع الجسم السريع بحركته
جزءا قطع الجسم البطيء بحركته اقل منه والا اي وان يقطع البطيء بحركته اقل
من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء وتخلف في آخر جزء فيلزم ان يكون البطوء
لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم الذي اجزاؤه وترية كان ظل
شخص في بعض الاوقات كان مثلا من الظل ظل نصفه فيكون الاجزاء التي هي وتر فنصف
فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام وهو المطلوب ثم برهن اقليدس ان كل
خط يصح تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاؤه وترية يصح تنصيفه فينتصف الجزء المتوسط
فيلزم الانقسام الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك
الخط الى اليمين والجزء الى اليسار فان تحصل الجزء الى ما فوق الثاني فهو محال لان
ن الجزء الثاني اسفل له جزء الخط الاول ولو كان الجزء اسفل له ما فوق الثالث يلزم ان
الجزء قد تحرك ولو قد فرض انه قد تحرك بعد وان اسفل الجزء الى ما فوق الثالث فقطع
ل الجزء جزءين حين ما قطع الخط جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان
فلانه في الزمان الذي قطع ما يحاذي جزءا قطع الجزء جزءين فالزمان الذي قطع الجزء
جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء مقدار جزء نصف حركة
جزء الخط واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة
السادس الجزء متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل فالجزء متشكل
متشكل اما كرة او غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كان
كرة فاذا انضم باجزاء اخر وحصل بينها فرج لا مانعلم يقينا ان الكرات المضمومة بعضها

مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة لا بالاسر وان كان الجزء عكره اي
لخطائه اكثر من حد واحد كما في الجزء او ما يستلزم الجزء لان كلا منها اي من الجزء
السابع اذا دارت الرحى فيها قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا
فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع جزءا او اقل من جزء فيلزم الجزء او يقطع
او يقطع جزءا ايضا فيساوي حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء وهو
محال بقي فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق
الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير بالجزء اي
اي فيتفكك اجزاء الرحى وكذا الفرجار والسعة التلك اذا اثبت شعبة
منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوي الشعبتان في الحركة
او التفكك والاجزاء باطلان فيثبت الانقسام ثم قالوا الجسم متصل اه
ثم قال الحكماء لما ثبت امتناع كون الجسم مولفا من اجزاء لا يتجزى متناهية
او غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان الحس حاكم
باتصال الجسم واثبات المفاصل امر على غير محسوس فاذا بطل كون الاجزاء حاصلة
بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكنه ليس بجسم
بل هو يقبل الانقسامات بوجهين الوهمية اما بفك وقطع واما بوهم وفرض واذا امكن
بالسوال الطبيعي من اجزاء لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة الاستحالة
الوهمية والفرضية لا تقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لا نهاية لها
والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال يعدم عند الانقسامات والقابل
للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان

فمنی ؛

العامل

القابل للشيء المقبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة
فالقابل للانقسامات شيء اخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك
الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى او مادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال
المص واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية
فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية ويدعي
الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية فلا تناقض بين الفريقين لصحة جواز ان يمنع
اجزاء الجسم فعلا ويقسم فرضا ووهما وحينئذ فان المتكلمين يدعون ان تلك الاجزاء
لا يقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ثم قال المص لا يعقل القسمة
الوهمية مداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة
فان القسمة بانواعها اي بالكسر والقطع والوهم والفرض يحدث في المقسوم
اثنينية يساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق في النوع
فيصح بين كل اثنين منها ما صح بين اثنين اخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية
الانفكاكية ما صح بين المتصلين وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاتصال ما صح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لا ما يقول الخصم ذلك لو كانت
الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مختلفة بالماهية
ولا نسلم ان يصح بين كل اثنين منها ما صح بين اثنين اخرين ولئن سلم ان الاجزاء المفروضة
متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء
قابلة لاتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض والقائل يقول الامتداد
من حيث هو امتداد طبيعة نوعية متصلة لا اختلاف فيها الا في الافراد فامتداد البسيط الواحد

الذي ينقسم وهما لا فكا كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه وبعض
كل منهما بالنسبة الى الآخر ويلزم الخط واما كون الاجزاء متحققة بحسبها عائقة عن الانفكاك فهو
مسلم فانه عائق خارج عن طبيعة الامتداد انتهى قال المصنف وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز
ان يقال الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال
والانفصال حينئذ عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل
حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال وللقائل ان يقول اذا ثبت ان الجسم
متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد
مقوما للجسم فرع الاول قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى فرع على تركيب الجسم من
الهيولى والصورة فروعا اربعة الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني ان
الهيولى لا تنفك عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احديهما بالاخرى الرابع في اثبات الصورة
النوعية الفرع الاول قال الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة
لا تنفك عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي
وكل ما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن التشكل لان الشكل هو هيئة احاطة به نهاية
واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فالشيء المتناهي لابد ان يكون ذا شكل
والصورة متناهية فهي ذات شكل والصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب
للتناهي والتشكل ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي
والشكل الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوى الاجسام في الكل في التناهي والتشكل
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب لها الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لها
لكان كل جزء من الصورة بعرض يلزمها ما يلزم الكل من التناهي والتشكل اما بطلان اللازم

فلانه

فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها في التناهي والشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة
لكان الموجود منها لو فرض اكثر منه وح لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة والكثرة
فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وصفهما بالفرض يستلزم رفعهما والشق
للتناهي والتشكل الفاعل لا يستعمل الصورة الجسمية بالانفعال اي قبول الفصل
والوصل لانا لما تغايرت الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها
ببعض واللازم باطل لما مر من ان قبول الانفعال والفصل والوصل من لواحق المادة
المستلزمة لوجودها فالموجب للتناهي والشكل هو الحاصل اي الهيولى بما فيه من الصفات
التي هي استعدادات مختلفة وثانيا ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وثانيهما ان
الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل
القسمة الانفكاكية فله مادة على ما مر بحيث هذه المقدمة السابقة فالجسمية لا تنفك
عن المادة الفرع الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى
لو تجردت عن الصورة ذات وضع اي تكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها وانقسمت
في جميع الجهات كانت الهيولى بانفرادها عين الجسمية جسما ذا حجم وهو محال لانه يلزم
ان يكون الهيولى هيولى وان لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهيولى نقطة ان لم
تنقسم اصلا وخطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان انقسمت في جهتين واللازم
باطل اما النقطة فلانها لا يمكن ان يكون الاجزاء في عرضها والا لكانت جزءا لا يتجزى
والهيولى لا تكون حالة في غيرها فهي ليست نقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمي
فلكونها حالة في الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجا الى حامل الى غير الحامل وان
تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة تصير ذات وضع

مخصوص لانه اذا لحقتها الصورة فان لم يحصل لها وضع لزم وجود الجسم بلا وضع وهو
محال ببديهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع لزم حصول الجسم الواحد في مواضع
متعددة وهذا ايضا محال ببديهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا
ايضا ببديهة العقل فتعين ان يحصل لها وضع مخصوص وانما قلنا ما يمكن غيره كذلك
لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فيما امكن ذلك الوضع امكن غيره فيترجح الطارئ
غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص
اولى بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة وهو محال
لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة التي ا
فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة
بالهيولى وهو ايضا محال لان الهيولى يساوي نسبتها الى جميع الاوضاع التي يقتضيها
الصورة التي يلحقها اليها اذ يكون مساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة
فلا يحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليست اولى بها من غيره فحصوله لها يستلزم
ترجح الطارئ بلا مرجح وهو محال وبيانها ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت
موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون
للهيولى ما يقتضي هذه الصورة وما يقتضي هذه الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى
هيولى الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى بالصورة اعلم ان كلا من الهيولى والصورة
لا ينفك عن الاخرى بل لكل منهما افتقار الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى
في بقائها وتحققها الى الصورة لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما
لانها لو لم يكن الهيولى مفتقرة في بقائها وتحققها الى الصورة لكان الهيولى موجودة متحيزة

بدون الصورة وهو محال لما سبق والصورة محتاجة الى المادة في تعينها وتشكلها
من حيث هي هذه الصورة احتياج المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى علة قابلة
لتشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهي والتشكل والتناهي
والتشكل بسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة لهما فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى
لا على وجه الدور الفرع الرابع في اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى
لان المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام في الاحياز والامكنة
والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والشكل
والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر وهو اللازم للاجسام
اليابسة من العنصريات او امتناع قبول التفكك والتشكل وهو لازم للفلكيات واللازم
باطل لتحقق اختلاف الاجسام في هذه الاحياز والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها تها
في ايجاب الحصول لبعضها ولا يمكن ان يقتضيها الصورة الجسمية المشتركة في جميع الاجسام
لكونها غير مختلفة ولا الهيولى لان القابل لشيء لا يكون فاعلا لما يقبله فعلا لها اذا امور
مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان لا يكون تلك الامور مفارقة للهيولى والصورة
لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى
لا فضلها بها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب
ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا بأحد
هذه الامور فلو كان المادة خالية عن هذه الصور لما اختلفت الاجسام في هذه الاحياز
ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء عدم علته اعلم ان هاهنا هذه الكليات اي اثبات
الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل

المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز كل من
الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الصغر والكبر
والكثافة والاوضاع من غير الصورة النوعية مع القبول بتعين الفاعل المختار
فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول من الوجهين
اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبان
تجويز انفعال الصور الجسمية بعينها من غير هيولى بان تقول الوصل الساري والشكل
هو الفاعل المباين قوله لو كان الوصل الساري والشكل الفاعل المباين لم تتعلق
الصورة الجسمية بالانفعال واللازم باطل قلنا لا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز انفعال
الصورة الجسمية بعينها من غير هيولاها فان كون الجسم قابلا للساري في التشكل بعينه
كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال
الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل ان يقول الساري والتشكل في الاجسام
لا تتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال
والانفصال لا يحصل بدون المادة واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يجوز عدم استلزام
قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية كما مر فلا يلزم ان يحصل الهواء عن الشيء ايضا
قد ذكروا اما على الوجه الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن
الصورة فللمعترض ان يجوز اختصاص المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة
لها بعد ان يقال لا نم ان الهيولى ان تجردت عن الصورة غير ذات وضع فاذا اقترنت بها
الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره يترجح الطاري من غير مرجح وانما
يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان المقتضي للوضع

المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان يكون الهيولى في حال تجردها
متصفة باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد
حصول الصورة فيها فلم يلزم ترجح الطاري من غير مرجح ولقائل ان يقول الهيولى الموصوفة
بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع
الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجح الطاري بلا مرجح واما على الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون
الواحد مبدأ لاكثر بتقدير ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ للقوة والفعل على
تقدير تجردها عن الصورة وتكون مع وجوده بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم ان يكون الشيء
الواحد مبدأ لاكثر قلنا لا نم فلم انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مبدأ لاكثر وما ذكر
في بيان عدم جوازه من العلل والمعلولات فكيف نسلم على ان هذه القاعدة ابدا ان
مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدأ كونها بالفعل هو الموصل لها واما على
الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض ان يطالب الحكماء بوجه احتياج
الصورة النوعية ولم لا يجوز ان الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي ذكرتموها فقد اختلفت في الصورة
التي جعلتموها مبادي لتلك الاعراض فلو كان اختصاص تلك الاجسام بتلك الاعراض
لوجب ان يكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور لوجب ان يكون لصور اخرى
ثم يحيل الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين
بالصورة المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة
اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية
بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر وكل مادة لا تقبل

المعدة

الا الصورة التي حصلت فيها فالمعترض ان زعم ان الهيولى موجبا لاختصاص الجسم المعين
بالصورة النوعية لاجل الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية ليس لاختلاف
الاعراض والصفات فنقول ان الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة
لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول
الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية معينة لا لمادة لانه لا يقبل
الا تلك الكيفية وح سقط الحاجة الى اثبات تلك الصورة النوعية لقائل ان يقول ليس للمعترض
ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لانها لتحصل الجسم بها نوعا ويمتنع ان يحصل الجسم
نوعا الا ان يتقوم بها فهذه الصور والاعراض المذكورة تختص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة
النوعية فلا يمنع الصورة النوعية فاستند بعض الاعراض المذكورة من كمال الاستعداد الى ما هو مغاير للجسم
بل يمتنع استنادها الى الفاعل المفارق الفن الثاني في اقسامه المبحث الثاني في اقسام
الجسم اما بسايط او مركبات وذلك لانه اما ان لا يكون فيه تركيب قوى وطبايع او فيه تركيب
قوى وطبايع فان لم يكن فيها تركيب قوى وطبايع فهي البسايط كالماء والهواء وان كان فيها
تركيب قوى وطبايع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسايط كروية الشكل والكرة جسم محيط
به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه في جميع الجهات متساوية الشكل الذي
يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي لشكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله وهو الجسم
البسيط وهو ايضا واحد وما تقتضيه الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب
ان يكون كرويا والا لاختلفت هيئاته والطبيعة الواحدة في الهيولى الواحدة لا يقتضي هيئات
مختلفة وينقسم البسايط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك او كواكب وطريق اثبات
الافلاك الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهي استناد كل

حركة اي جسم يتحرك بالذات وتحرك ما يحتوي عليه بالعرض وحدوث الاتصال في الحركات الفلكية
المستديرة البسيطة وحدوث التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها والطريق
الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه
الذي اثبتها المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومركز
الجميع مركز الارض واصغرها فلك القمر محيط بالسماء الثامنة يتحرك بالحركة اليومية يسمى الفلك الا عظم
والفلك الاطلس والعرش المجيد في لسان الشرع المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه
الاول ان الاجسام متناهية لما ذكره فيوجد جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذي هو نهايتها لا جام
يجب ان يكون محيطا بالكل والا لم يكن كذلك والثاني على تقدير التسليم ان الجهة موجودة
ذات وضع لانها مقصد المتحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار اليه
اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد اي ذا وضع فالجهة
موجودة غير مجردة عن المادة اي تكون ذات وضع قوله بالحصول اليه اشارة الى جواب سؤال
مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان
السالك مقصد للمتحرك من السواد اليه ليس مع وجوده تقرير الجواب ان كل ما هو مقصد للمتحرك
من السواد اليه ليس مع وجوده بالوصول اليه لا انحصاله يكون مع وجوده والمتحرك من السواد
الى البياض مقصده تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة بخلافه لان الجهة ليست منقسمة لانها
لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الطرفين من المتحرك فان وقف فهو الجهة
لا ما بعده مما فرضناه جهة جزء وجهة لا هو وان لم يقف فلا يخ اما ان يتحرك عن الجهة فلا تكون
اي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعده مما فرضناه جهة لا يكون
جهة فان فصل القسمة غير حاضرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عينها او اليها اجيب بان الحركة في التي
والا اليها

المنقسم اما عن جهة او الى جهة وبعود القسمان الا ولان الشيء الذي وقع فيه الحركة بل المسافة
لا الجهة واذا كان الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم يكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل
بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق
وسفل والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يعرض في الجسم
امتدادات غير متناهية يكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ستة مشهور وليس بحق
والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد وليس هما
ومحددهما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فيكون حدا والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون في ذلك الغير
بعينه ومحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون محددها في ذلك المحدد ولا يجوز
ان يكون وضعها في خلا او ملا متشابه لامتناع وجوده ولان في ملاء متشابه يكون بعض حدوده
المفروضة جهة وبعضها جهة اخرى عادلة اما لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون
جهة وبعضها جهة اخرى بخلاف طبعها بالطبع فبقي ان يكون للجهتين محدد خارج عما يتشابه
وذلك الشي لا يجوز ان يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وفي البعد بين الامكنة
الجسم ويجب ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما
جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب لهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به
الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد
الجهتين معا وان تعدد واحاط احدهما بالاخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشوا واقعا
في التحديد بالعرض اذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه
الذي هو ابعد جزء من محيطه فبقي ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا ان تحدد به الجهتان
من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين المتباينتين بالطبع يجب ان يكون

طرفي

طرفي امتداد ذو الجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه اعني القرب فيمتنع ان يحدد ما يقابله
اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فثبت ان التحديد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد
بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل
بابعد جزء منه وهو المركز وبهذا ان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل الا انه هو الفلك
التاسع فلا والجسم المحدد للجهتين بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع يصح الانحلال
عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع يصح انحلاله الى اجزائه التي هي اجسام مختلفة
وانتقالها الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة من جهة الى جهة فالجهة له
لا بد لانها يجب ان تكون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد فيكون الجهة ثابتة فلا يكون
المحدد محددا هذا خلف واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا بالضرورة ومن هذا اعلم ان المحدد للجهتين
الخطاء مثل سقيم والا لكان الجهة له ثابتة فلا يكون المحدد محددا الثالث الارصاد شاهدة
على ان الافلاك والكواكب يتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات اخر متفاوتة
فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته
بجميع الاجسام واما الثمانية الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع حركتها
بالاستقلال لما تبين انه الخرق على الافلاك فيجب الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من
المغرب الى المشرق على قطبيه ومنطقته غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج
انصام فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على راي ثم فلك الزهرة
ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى مثلات بفلك البروج فهذه هي الافلاك
الكلية واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير
الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض وفي ثخن الخارج المركز يماس محدبه محدبه على نقطتي

يسمى ابعد بعديها عن مركز الارض محيطا بالارض بحيث يحصل على الممثل بحيث محدبها في مقعرها
على سطحين يسمى ابعد بعديها عن مركز الارض اوجا والاقرب حضيضا واما الشمس فانها يكتفي
فيها باحد الفلكين اي خارج المركز او التدوير اذ لا رجحان لاحدهما على الآخر لكن بطلميوس
راى اثبات الخارج بها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان
بها خارج المركز يسمى المثل على اصطلاحهم احدهما يسمى المدير على اصطلاحهم والمسمى بالحامل لفلك
التدوير واثبتوا للقمر فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك
بالمائل ويسمى الممثل الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين
عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير
تتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك الفلك الثوابت
بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الافلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات
الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك عن الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة
كل في فلك على الترتيب الذي ذكرناه السيارة خمسة متحيرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت
فغير محصورة فقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك
البروج ويمكن ان يكون في افلاك كثيرة قال المصنف ولقائل ان يقول لا نسلم استحالة الخرق
فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق يتصل كل نحن فلكه شبيه حلقة يكون قطر ثخنه مساويا
لقطر الكوكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب او يتحرك النطاق بما يتحرك الكواكب على حركة النطاق
وح لا يلزم الخرق ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة
علم ان هذا الاعتراض ساقط فرعان اه فرعان على وجود الافلاك التسعة
الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية

ما ورائها

ورائها لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم باطل فان الكواكب قد نراها
قيل فيه نظر فان الماء والزجاج والبلور لكنه مرئية ملونة مع انه لا تحجب عن رؤية ما وراءها
وان سلم فلا يثبت في الفلك الثامن والتاسع لان ورا الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليدل على كونه
شفافا والتاسع وان كان ورائه الثامن لكن ليس على ... يدل على كون الثامن شفافا او
ولقائل ان يمنع كون الزجاج والماء والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مرئية
لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون مرئي من غير عكس كلي
ان يقول ان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم
مثله الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية
الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عايق حصل ذلك الشيء على الغاية
ما يمكن واذا كان كذلك استولت الحرارة والبرودة على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم
باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها انواع مختلفة بالحقيقة مقول
عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طبايع الافلاك تقتضي نوعا او انواعا
لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة والبرودة فيها
في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة والبرودة على عالم العناصر لجواز ان لا يكون
لها تاثير بالحرارة والبرودة فيما هو ادنى منها والاولى ان يقال الافلاك باسرها لا حارة
ولا باردة ولا موصوفة بما يتعلق بهما والا لكان فيها ميل صاعدا او هابطا فيكون قابلة
للحركة المستقيمة وليس كذلك لما بينا والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة
ولا مضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت
قابلة بسهولة التشكل والالتصاق وعسرها فيكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة

الشكل والانصاف وغيرهما لانه الا ان الحركة المستقيمة انما يستلزم الخرق والالتيام
والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك بأسرها غير قابلة للحركة الكمية
لا التخلخل والتكاثف ولا النمو ولا الذبول لانه لو ازداد مقدار الفلك المحيط بالكل لزم
ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره شيء يجذبه من الطبقة التي تحته فيسهل على مقعره الانتقال
على محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة و
النقصان والا لزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقص وكذا
امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام المادة وفيه
احتمال الفساد والخطاء لان امتناع ازدياد مقدار الفلك المحيط بجميع الاجسام لا دلالة
بل العدم الخلاء الذي هو شرط ازدياد الحجم ولا يلزم منه كذا اسر اكل المقولة في الاستحالة لان
الشرط الذي هو الخلاء ممتنع ودفع هذا الاحتمال بان التغير في المقعر بالزيادة والنقصان
مستلزم التداخل والخلاء وهما محالان ليس حمل شيء يتبعه جانبه بحور الزيادة والنقصان
بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال ليست قابلة للحركة
الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة قال الفرع الثالث اقول الفرع الثالث ان الافلاك متحركة
لان الاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسائط فلا يعتبر امورا مختلفة فيصح لكل
واحد من الوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شيء من الوضع والموضع واجبا لكل
طبائع الاجزاء المفروضة فالعلة غيرهما حاصرة وتلك العلة لا تتصور الا بالميل لان الحركة
بدون الميل محال فجوز ان يكون في طبائعها ميل كما لم يكن عليها ما يوجب الحركة المستديرة
لم يكن في طبائعها الا الميل المستدير فوجب ان في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان
المبدأ للميل الطبيعي من مقومات الافلاك فيمتنع ان يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم

بالفعل ووجود مبدأ الميل المستدير بالفعل في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يحصل
عنه عائقا عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة
المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او ذو ميل مستدير مخالف ممتنع وجوده عند الاجرام السماوية
ووجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العائق يدل لان على وجود الميل بالفعل فيها ميل مستدير
بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة واستدلوا بانه لكل جزء من اجزاء الفلك على وضع
معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع اخر وحيز اخر عليه لزم الترجيح
بلا مرجح لان الاجزاء الموجودة فيها لتمام الصفة واللازم باطل فاختصاص كل جزء
من اجزاء الفلك على وضع معين في حيز معين يتحرك بالحركة المستديرة قال المص
وسداد البرهان لذا الان علي ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوض بالعناصر
لان الاجزاء المفروضة في العناصر متشابهة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل
ان يقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل
مستدير لامتناع ان يكون البسيط في طبيعته مبدأ ميل مستقيم وفي طبائعها يقوم
عن ذلك كله والافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة فلم يكن في طبائعها ما يمنع الميل
المستدير قال واما الكواكب اقول واما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة كروية
مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له
تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها
ويظلم الوجه الاخر ويتحرك على مركزه حركة يساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند
الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحرك
هذه الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء ونزول

بهذا القدر تقابله الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا فعلى كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء
حتى تتم حركة الفلك نصف دورة فتتم ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال
فظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فيرى بدرا واذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر
مستفاد من الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لانه انما هو عند الاستقبال
وعنده وجهه المضيء بتمامه الينا فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا يعقل الحاه
واما العناصر اه واما العناصر فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه
اما ان يتحرك عن المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني
هو الهواء والثاني اي الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هو الارض
والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارة
النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة لما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها
محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها حفظ الرطوبة
عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ لو كان يكون فيها الرطوبة لكنها لطيف في الصعيد لا لانها
يابسة في نفسها وقيل لطيفة لانه سهل القبول للتشكل في سهولة الترك وفيه ان التي يكون
كذلك هي النار التي عندنا ما حاران يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل
ان يكون النار البسيطة فيها يبس اذا فسدت الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس على انها يابسة
على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا خمدت في مفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة
ارضية يقذفها السحاب الصاعقة فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة
سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة على الاجسام الصلبة
الارضية التي تقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض مواضع انه ان الصاعقة

يتولد

يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تكن
ساترة لما وراءها من الكواكب وايضا النار التي عندنا كلما كانت اقوى كان لونها
اقل وكذلك اصول الشعل وحركات النار فوق هي صاعدة ولا يعقل انها طلب ومكانها الطبيعي
ان يكون فوق الهواء بان يكون سائلا للهواء شمولا لمقعر فلك القمر والهواء خفيف
مضاف اي ينحو جهة الفوق لا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى
الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديدة كحرارة النار والذي يدل على حرارة
الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يشتبه بصيرورته بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن
الحر من الماء لم يكن احر والطف منه والهواء المجاور لابداننا انما يحس ببرودته لانه
ممتزج بالابخرة المختلطة به من الماء واما رطوبة الهواء فهو انه ذو كيفية تقبل بها التشكل
وتركه بسهولة فظاهرة وهو مسمول بقعر النار شامل للارض والماء والارض ثقيل مطلق
اي ينحو نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة اما يبوستها فظاهرة
واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس
ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي ينحو نحو المركز
ولا ينتهي اليه بارد رطب وهو ظاهر والماء محيط بثلاثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض
الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية
سال الماء الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة
واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات ثم ان
العناصر باسرها كائنة وفاسدة ينقلب كل منها الى الآخر بان يخلع صورة ويلبس اخرى
وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فانا

بعض مياه العيون تتحجر وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يجعله اصحاب الحيل في الماء
الاكبر ماء وذلك بان يصير الحجر املاحا او الاملاح بالاحراق واما بالسحق ثم يذاب بالماء
وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس المكبوب على
الجمد تركبه نداوة كلما انقطعت حدثت مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالترشح فان الماء لا يصعد
بطبعه ولانه لو كان بالترشح والصعود لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للترشح والصعود
ولا يكون ذلك القطر في الهواء فينزل الى الطاس لان الهواء المطيف بالطاس لا يمكن ان يشتمل
على اجزاء كثيرة وخصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت بادية في الهواء لتصاعدت
جدا لفرط الحرارة ولا على مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية بادية في الهواء للزم اما
نفاذ تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى حتى تنحي عن الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع
كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها فيكون حدوثها كل مرة انقص مما كان قبلها
واما تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين قبلها
لتباعدها عن الاناء وهذا كله خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الاناء فساد الهواء
المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء
المحيط بذلك الى ان يصير الماء بحرا والمشاهدة تكذبه فلم يصر الهواء ماء بل
حصل النهي الذي يركب الاناء من اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء لصلابته يعسر
تكيفه بالكيفية الموذية وعند التكيف بها يتعذر تكيفه بها وهو ضبط بطئا ولذلك ربما يوجد
الاواني الرصاصية المشتملة على الماء [illegible] الحار [illegible] فالاناء المذكورة
لشدة تبرده يصير الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه يحلل الهواء المطيف به ظاهر عن
برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء اما اذا نشف

واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وكانقلاب الماء هواء فان الماء المغلي يتحلل
منه الابخرة بحيث يلطف بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة تصير هواء فان النار تنفصل
عن الشعل الى بعد لا تحرق [illegible] عليها على بعض الجوانب فاذا انقلب هواء وكانقلاب الهواء
نارا بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكير ينسد الطرق التي يدخل منها الهواء
الجديد فيصير الهواء الذي في الكير نارا ايضا يشاهده من يباشره ولما تبين الانقلاب من غير وسط
يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة
واما المركبات   واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة الاركان
الماء والهواء والنار بامزجة مختلفة عدة طبق مختلفة في المعادن والنبات والحيوان
والدليل على ان المركبات تحصل بامتزاج هذه الاربعة الاستواء والمزاج هو المعد لظهور
صور المركبات في المعادن والنبات والحيوان [illegible] لكن ان المركبات [illegible] ذو صورة لا نفس لها
وتسمى معدنيا وذو صورة له النفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية لها وتسمى
نباتا وذو صورة له النفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة وتسمى حيوانا
وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول
شيء يكمل المادة والى غير منوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان يلحق النوع بعد الكمال
الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي
ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلث جنس لانواع لا تنحصر بعضها
فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تنحصر بحيث
لا يشابه انسان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذه الاختلاف
بسبب الهيولى لانها مشتركة ولا بسبب الطبيعة [illegible] ولا بسبب المبدا المفارق فانه واحد [illegible] الذات

منادي النسبة الى جميع المادتين فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة الموجبة
هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلافات بسبب هذه
الصور بعينها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا تزيد على اربعة وهي اذن بحسب
احوالها في المركبات وفيما يوجد بعد المركبات من الامزجة فان المركبات تختلف باختلاف
مقادير هذه العناصر والامزجة تختلف باختلاف المركبات ولما كان امكان العناصر
غير متناه كان امكان المركبات غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات
الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لعلل معالمه وهي المعادن والنبات والحيوان واصابها
وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل
البسائط بعضها في بعض بان تتصغر اجزاؤها فيختلط فيحصل كيفياتها المتضادة
المنبعثة عن قواها بان يفعل كل بكيفيته في مادة الاخرى بحيث يكسر سورة كل منها
سورة الاخرى فيحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما ولم
يتفق صور البسائط والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت ولا يمكن ان يفعل كل واحد منها
في الاخرى من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله عنه لزم ان يكون في
الشيء الواحد بالنسبة الى امر غالبا ومغلوبا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله
عنه لزم ان يكون غالبا بعدما كان مغلوبا فاذا لا بد وان يكون فعل كل في الاخر
من جهة غير جهة انفعاله ولا جوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث
مادة قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا جوز ان يكون الفاعل
هو الصورة والكيفية المنكسرة لان الصورة لا تنكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان
يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا كاسرا

ومنكسرا

ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق
ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد
اذا امتزجا فان حصول صورتيهما فيهما ولا يلزم المحال وقوله المتشابهة اي يكون
تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين
المبحث الرابع في حدوث الاجسام الرابع في حدوث الاجسام اه كيفيات العناصر
اختلف اهل العلم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب العقل اربعة لانها اما
ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث
الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل اما
الاحتمالات الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى
واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو وبرقليس
قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر
الفارابي وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار
والشكل وما يجري مجراهما من الامور العادة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل
واحد منها حادث ومسبوق باخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها بحسب تشخصها و
وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اي كان قبل صورة صورة
اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس
كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية
والديصانية والمرقونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة
بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فاخبر قوم

الاول عموا ان تلك المادة جسم ثم زعم بالتسمية الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل
الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا الطف
صار هواء وتكونت النار من صفو الهواء والسماء تكونت من دخان النار وقال
ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه
نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر
على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال نقل صاحب الملل والنحل عن
ثاليس الملطي انه قال ان المبدا الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات
والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول
محل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم
الحسي الا في ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ومن المنقول عنه ان صور المعدومات
في ذات المبدا الاول الا انه في مبدعه وهو تعالى يعلم جلاله ان يوصف
بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجائب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع
الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله
تكون الهواء ومن صفو الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن
الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه
بالشوق الحاصل فيها اليه قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية
بعد ما نقل عن التورية قال الآخرون كان الاصل الماء فحصل الباقي من الارض بالتلطيف
وزعم انكسيمانس انه الهواء ويتكون من لطافته النار ومن كثافته الارض وزعم ابرقليطس
انه النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان قال آخرون انه البخار وتكونت

الاول

الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط
الذي لا نهاية له وهو اجسام متشابهة وفيه من كل جنس اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبع
الخبز واجزاء على طبع اللحم وتلك الاجزاء مسودة متحركة فيها اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء كثيرة
متماثلة التامت وصارت جسما وهذا القائل هو على هذا المذهب انكار المزاج
والاستحالة قائل بالكمون والبروز وزعم هؤلاء ان ذلك الخليط كان في الازل
ثم ان الله حركه فيتكون منه هذا العالم وزعم ذيمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة
كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق
في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا
العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من حركات السماوية امتزاجات
هذه العناصر وتكونت هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة والفرقة
الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم هم فريقان الفرقة الاولى الحرنانية هم
الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا
الباري تعالى عز اسمه تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة وتفيض عنه العقل
كفيض النور عن القرص وهو اي الله تعالى يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه تفيض عنه الحياة
فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري تعالى يعلم
ان النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة
الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شأن الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق
النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه
الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادرا

بعضه

نسخة

وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها القدس وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني
لا تنفك عن الالام واذا عدت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية
عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الاباد
في نهاية البهجة والسعادة والفرقة الثالثة اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي
هي الاعداد المتولدة من الوحدات قالوا ان حقائق المركبات بالبسائط وهي امور كل
واحد منها واحد في نفسه تلك الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات
او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة
وكلامنا في البسائط المركبات لا في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات اي
لا بد وان يكون مستقلة بانفسها والا كانت مستندة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم
منها وكلامنا في المبادي المطلقة بهذا الخلف فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فان
عرض لها الوضع للواحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع
خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبدا الاجسام الوحدات
وتوقف جالينوس في الكل لما وجوه لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة
الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها بالدليل الاول هو الذي اورده
الامام في تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها لانها لو كانت
في الازل لكانت ساكنة واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة
في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك لانه ان كان
مستقرا في مكان واحد اكثر من ان واحد فهو الساكن وان لم يستقر فهو المتحرك
فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع ان يكون متحركة فيه

اذا الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهيتها حصول امر بعد فنا غيره
وهو يقتضي المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل وماهية
الازل تقتضي اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية
بالغير التي هي لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين تستلزم لمنافاة الملزومين فبين
الحركة والازل منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع تنافي المتنافيين
واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان يكون ساكنة في الازل لحصر و
الحصر واما بيان بطلان اللازم فلانها لو كانت ساكنة لم تتحرك ابدا واللازم باطل
فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات ولا جسم الا هذين عند الخصم فمن اراد
الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام اما الملازمة فلان السكون في الازل ان كان سكونه
لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان كان لغيره اي يكون لغيره فذلك الغير الذي يكون
علة السكون لا بد وان يكون موجبا قوله الا اي لو لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا
بيض لا جائز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث
لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل اذا
لم يكن لذاته لكان للموجب ولا بد ان يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم
يكن الموجب واجبا او منتهيا اليه لزم التسلسل ودوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب
او ما هو منته اليه فلا يزال السكون ابدا فالاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا
واللازم باطل والملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت
ان الجسم يمتنع ان يكون قديما لو امتنع وجوده في الازل امتنع وجوده مطلقا لاستحالة
انقلاب الممتنع لانه واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا فحو ذلك يفضي الى انسداد

باب اثبات الصانع لكن لا نسلم وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع
ازلا الجسم الممتنع لذاته بل الجسم ازلا هو الجسم لما هو من عند ذاته كالحادث المسبوق فانه يمتنع
في الازل فلا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع وجوده في الازل امتناعه مطلقا قال سلمنا
لكن لم قلتم ان الجسم لو وجد لكان في الازل لكان ساكنا وهو ان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون
متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو انتقال الجسم من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار
في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات
بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لا نسلم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده فلا نسلم انه لا مكان
له فانه هو البعد الموصوف الذي مر ذكره وللمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلم انه لا مكان
له ولا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فلا يخلو اما ان بقي الوضع والمماسة المعينان له او لم
يبق فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن في الازل وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان
له فهو متحرك فالمراد بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة
المعينان له وعلى هذا الاتفاق كون المحدد ساكنا او متحركا على حصوله في مكان قال لم لا يجوز
انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا لان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازلية قلنا
الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركة لا الى اول قال الاصل ان ماهية الحركة من حيث هي
منافية للازل الا ان جزئياتها بحسب نوعها مركبة من امر يقتضي ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة
بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال ولقائل ان يقول لا نسلم ان
ماهية الازل حتى يكون منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره
بعضهم بانه استمرار وجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحد
من الحركات لا يكون ازلية على التفسير بل الازلي هو نوع الحركة فلا يكون منافيا له قوله ماهية

الحركة

الحركة بحسب نوعها مركبة من امر يقتضي ومن امر حصل قلنا لا نسلم ان ماهية الحركة مركبة من امر يقتضي
ومن امر حصل فان نوعها باق مع الامر الذي يقتضي والامر الذي حصل فلو كانت الحركة بحسب
النوع مركبة من امر يقتضي ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المقتضي ومع الامر الحاصل
فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام وانتقاضها لا يمكن والتركب من امر يقتضي ومن امر حصل
يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فاذا انواعها لا تنافي الازلية قال لم لا يجوز ان الجسم لو كان
ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع الحركة وان كان لغيره
لا بد وان يكون ذلك الغير واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوام الواجب
قلنا لم لا يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوثه قلنا فينافي حدوث
الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط وهو فتوقف حدوث الحادث
على عدم السكون وعدم السكون موقوف على وجود الحادث فيلزم الدور وقيل لا يلزم الازلي
لا ينعدم فان القدرة على ايجاد متناهي قديمة فيتعلق بوجود ذلك المعين قبل انه تعالى قادر
على ايجاد العالم قبل ان وجد ما لقيت تلك القادر به لان ايجاد الموجود محال فقد عدم
ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكرتم من الدليل على ان السكون في الازل ازليا لا ينعدم قلنا
الموجود في الازل القدرة وهي باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلقها ليس امرا
وجوديا   قال الاجسام الممكنة لانها مركبة متعددة   الوجه الثاني من الوجوه الدالة
على ان الاجسام كلها حادثة بدوا انها وصفنا انها هو انها ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة
وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة او من الجواهر الفردة واما
الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى جزئه الذي هو غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام
متعددة لان كل جسم يوجد مع جسم آخر من نوعه كالعناصر او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد

ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافهما ولا يكون اختلافهما لذاتهما بل يكون اختلافهما بعلل
اخرى غير ذاتهما فيكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فللاجسام سبب
وذلك السبب لا يكون موجبا لان سببها لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط
او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا لزم حدوث
الاجسام وهو المطلوب وان كان قديما لزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط
دوام معلوله الذي هو بلا وسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول بدوام علته واما
ثم فلان كثيرا ما من الموجود حادث غير دايم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا
فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل
المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان يكون السبب الموجب يوجب جسما متحركا
على سبيل الدوام ويكون حركته شرطا لابد للحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه
بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دايم بدوامه لان شرط وجوده الحركة
المعينة المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود
حركة وتلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات
التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود معا وهو محال وان توقف وجود
هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة
لوجود هذه الحوادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذه
الحوادث ولقايل ان يقول الحركة للجسم دائما بعضها يلحق اشخاص الحركة متعاقبة لا الى اول
لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات المتعاقبة على ان تكون معدة لوجود الحوادث
والعلل المعدة لا يتوقف عليها المعلول على ما مضى بعض الحوادث بعد عدم معدة وبعضها

يتوقف عليها وما على معدة فيمتنع ما سبقها معدة الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد
عليها جمهور المتكلمين وتصويرها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فتشتمل على اربع دعاوى وهي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم عنها ووجوب
سبق العدم على مجموعها ووجوب سبقه على ما عدا الكل على ان السبق عليه العدم
وتصور الحكمين مشتمل على دعويين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية كبراه
مشتملة على الاخرين فان المقدمة الاولى اي الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو عنها او الكبرى اي الكبرى
مبرهنة في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني احتج المخالف بوجوه
احتج المخالف اي القايل بان الاجسام قديمة بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها
بالوقت المعين بلا مخصص وهو لازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة انها لو كانت محدثة لكان
لها مؤثر ولا يخلو اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا والثاني لا يخلو اما ان يستند الى مؤثر
قديم اولا والثاني محال والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال فتعين ان يكون لها مؤثر قديم
او محدث مستند الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخلو
اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل ولا فان كان الاول فهو
على حادث له مؤثر فينقل الكلام اليه فيقول لا يخلو اما ان يستند الى مؤثر قديم اولا والثاني
الثاني يلزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فتاثير ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف
على شرط حادث او لا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ينقل الكلام اليه فيلزم القدم
او التسلسل في حوادث لا الى اول وهو محال فان كان الاول ولا يخلو اما ان يكون مع حصوله حصول اثره

او لا فان كان الاول يلزم قدم اثاره فيلزم قدم الاجسام ايضا وهو المدعى واما الثاني
فكان وجوده مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة
مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود تلك الاثار دون
وقت اخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون
فيكون ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك لان جميع ما يعتبر
في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل والتقدير خلافه هذا خلف وان لم يتوقف اختصاص ذلك
الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر على اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك
الاثر كان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثاني ان الاجسام لو كانت
حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكن الوجود
والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا قائما
بها بل مغايرا لها وهو المادة والمادة قديمة لانها لو كانت حادثة وكل حادث له مادة فللمادة
مادة اخرى ويلزم التسلسل فيلزم قدمها والمادة لا تخلو عن الصورة فهي ايضا قديمة فالجسم
قديم الثالث ان الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بزمان
فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار الحركة فيكون الحركة ايضا قديمة وهي
قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما والجواب عن الاول ان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه
في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى في ذلك الوقت باحداثه يعود السؤال في ترجيح احداثه بمخصص يخصص تعلق
الارادة باحداثه في غير ذلك الوقت لانه لو لم يكن تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في غير ذلك الوقت
لكان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل اجيب بان
تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت واجب فيستغني عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله تعالى

موجبا

موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار قلنا لا نم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا
يلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات وانما يلزم ذلك ان لو كان واجبا بذاته تعالى
واما اذا كان واجبا بالارادة فلا لان قبيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي — بلغ
امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات التي فيها الترجيح معدومة لا يتميز بعضها عن البعض الا في الوهم
وانما يتحقق وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات
قبل ابتداء وجود الزمان اصلا والجواب عن الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة
ولا مبرهنة وفي قوله الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء على
الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والا فلا والحكماء
وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها
فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل معدم او بطريان ضد او بزوال شرط
والكل باطل فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وفي هذا الكلام تحرير او جوابا
ولا بأس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لانه لا شك ان امرا وجوديا
لم يكن في ذلك الوجود على عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته انه
يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون هو الامر الثاني لا الاول وان لم — يكن
وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال
لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا للاخر
فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه
لا يجوز ان يعدم بطريان الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد موقوف على انتفاء
الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال

وما قيل ان التضاد حاصل بين الطارئ والباقي فليس انتفاء احدهما بالآخر اولى من العكس قلنا لما
امتنع كل واحد منهما بالآخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر ولو كان
حاصلا مع الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين
معا وهو محال اولا يمتنع كل واحد منهما بالآخر فيلزم اجتماع النقيضين واما ثانيا فلانه لا يجوز ان
يكون لزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض
وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال واما ثالثا فلانه لا يجوز ان يعدم
بانعدام الفاعل قوله الانعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا نعم فيلزم
ان لا انعدام الشيء البتة لانه تعالى اذا اعدم الشيء فهل يحدث امرا ام لم يحدث فان لم يحدث
لم يعدم فان احدث فالمحدث اما عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان
تعالى لم يحدث وبين انه تعالى احدث العدم والاعدام العدمي كالنفي الاول وهو محال ولذا كان
وجوديا الخارج لكن صدقنا بالوجود الآخر لا عدم الوجود الاول سلمنا فساد هذا التقسيم لم لا يجوز
ان يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نم
فان عندنا عدم الباقي معلول للحادث والعلة السابقة ان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن
لا حاجة الى المعلول فلا يلزم الدور قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الطارئ والباقي قلنا لا نم
لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كنا نوقف كون الحدوث سببا للقوة سلمنا
فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان الوصف الاسمي في الجوهر يمتنع
الخلو عنه وان لم يتعلق بعينه الوصف الاسمي الجوهر قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يفتقر
الجوهر والوصف متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الآخر كما في المتضايفين معلولي
علة واحدة وادام يوجدا احد المتلازمين عدم الآخر هذا ما قاله الامام في الملخص قال صاحب

تلخيص

بحصله

التلخيص فيه مذهب اكثر الناس ان العالم محدث ويمتنع الفناء والذي ذهب الجاحظ وقال الاشعرية
وابو علي الجبائي يجوز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انا نعرف ذلك بالسمع ثم الاشعرية
قالوا انه يفنى من جهة ان الله لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها واما القاضي
ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان
الفاعل المختار يعدم العالم بلا واسطة وقبله قال محمود الخياط وقال في مواضع اخر ان
الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان
انعدم الجوهر وقال امام الحرمين يميل الى ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم م
الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل انه كما قال كن فكان فيقول افن فيفنى وقال ابو علي
وابو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض يفني جميع الاجسام وهو لا يبقى ابو علي يقول
انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه
مذاهبهم فقول الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل الله شيئا وبين
ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك لان الفرق بينهما حاصل في بداية النظر فان القول
بانه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان عليه وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بانه فعل
العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن بصدوره عن فاعل وتمايز العدمين يكون بالنسبة ٤٧
الى وجودين او ماهيتين احدهما دون الاخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام
بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل بين الجانبين على السواء يجوز ان يكون الحادث اقوى
وان كنا لا نعرف لميته ليس بجواب والجواب ما بيناه من كون الحادث اقوى لترجح الموجد
على المبقي واما ابطال الاعدام بانتفاء الشرط فان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى
مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير الوصف كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطا في

في ايجاد الاعراض فهو ايضا محذور ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا
وقد مر بيان جواز الاشتراط وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان الالزام
كون الوصف شرطا في الالزام بان الوصف لا يصح ان الجوهر مع الطلوعية يستلزم ابعاده
ليس مما يصح هؤلاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور
بسبب احتياج الجوهر الى الوصف فقط لانه انما يكون اذا كان الاحتياج البتة محتاجا الى الاحتياج
مما يحتاج اليه وهو ممنوع لكن ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه الى عرض
معين او الوصف المعين محتاج الى الجسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواز الالزام بتجويز التلازم
من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بعيد هنا فان الوصف محتاج في وجوده الى
الجسم والتلازم وان كان بالاحتياج كل واحد من المتلازمين الى علة الاخر فلا الكلية من غير
احتياج احدهما الى الاخر والى ما يتعلق بالاول ليس بمعقول فان ذلك يحتاج مضافا اتفاقية
وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك فان اراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح
فان الاضافة كل واحد منهما محتاج في الوجود الى الاخر الا ان الاضافة معلولة لعلة
واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الاخر وليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم
الدور **قال** الخامس في ان الاجسام الابعاد الموجودة اه **اقول** التي للخامس في ان الابعاد
الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرض خطا او في ملاء خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا
خطا غير متناه وفرضنا خطا متناهيا موازيا للاول ثم اذا ملنا الخط المتناهي عن الموازاة
الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط الذي فرض غير متناه متقطعا
بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم يتقطع
بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة نقطة من الخط فيكون اول

المسا

المسامتة لا يكون اول النقطة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية
فما فرضنا انه اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هذا خلف فلا بد ان يتقطع الخط بتلك
النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف واحتج الهند بان كل جسم
فما وراءه متناه في البعد لان العقل الصريح يشهد بان الخط الذي يلي القطب الجنوبي
غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية
فيه لا تحقق فيكون متصل الامتداد فيكون موجودا فلا يكون متناهيا ابعاد جسمه
فيكون جسما او جسمانيا والجواب لا نسلم عن المطلقات ان ما وراء كل جسم خارج
لان الذي يشمع بان خارج العالم الاشياء خارج وان الحكم بذلك الشيء للوهم لا العقل
فان الوهم محض ليس بشيء فان الحكم بان الشيء في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا
لا امتياز له اصلا **قال** الفصل الثاني في المفارقات وفيه مباحث اه **اقول** لما فرغ من الفصل
الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها
الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث
النفس السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن السابع في بقائها النفس المبحث الاول في اقسام
الجواهر المفارقة عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني وهي الجواهر القائمة بذواتها الا (نسابيه)
وهي اما ان يكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا يكون مؤثرة فيها ولا مدبرة
لها والاول اي الجواهر القائمة المؤثرة في الاجسام هو العقول السماوية والملاء الاعلى
في عرف حملة الشرع والثاني اي الجواهر القائمة المدبرة للاجسام قسم الى علوية تدبر الاجسام العلوية (الاجرام)
اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية
تدبر العناصر وهي اما ان يكون مدبرة للبسائط العنصرية الاربع النار والهواء والارض

والماء

والماء وانواع الكائنات ويسمون بملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي عم وقال
جائني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاجسام ملك م
الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث اي الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة
في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع
والى شريرة بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان
الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان ان كانت خيرة كانت شديدة
الانجذاب الى ما يشاكلها اي النفوس البشرية فيتعلق ضربا من التعلق بامدادها ومعاونتها
على اعمال الخير وذلك هو الالهام وان كانت شريرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين
لما انكروا الجواهر المجردة كما اشرنا اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول
قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوايل
المعتزلة انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا تكون قادرة على شيء من الافعال وان تفسد
تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لامكن ان يكون بحضرتنا
جبال لا نراها واجيب بانه لم لا يجوز ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام
ولئن سلم انها كثيفة لكن لا نم انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب
ونقل عن بعض المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون بالنوع ومختلفون
باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر
فهم الشياطين اما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس لعنه الله
عليه تارة من الملائكة وتارة في الجن قال المص بعد التقسيم الذي ذكرنا على الوجه المذكور
مما استنبطه من اقوال الانبياء والتقطه من فوائد الحكماء واحاط العقل بها كل طرق

الاستدلال

الاستدلال العقلي من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو الثاني في العقول
قال الحكماء هم اعظم الملائكة المبحث الثاني في العقول اي الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام
قال الحكماء العقول هم اعظم الملائكة وهو اول المبدعات وهي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها
عدم زماني كما روي انه عم اول ما خلق الله تعالى العقل واقوى ما استدل الحكماء به على وجود
العقل وجهان الاول ان الافلاك ممكنة لما مر وكل ممكن فله موجد فيكون لها موجد قريب
اي الذي لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون الباري لانه
واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب
ولا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما اخر لان الجسم الاخر ان احاط بالافلاك يتقدم
وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذي هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب
على وجود المحاط ووجوبه فوجود المحاط وعدم الخلاء في باطن المحيط متقاربان فان عدم
الخلاء داخل المحيط امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحاط اذ لا يتصور انفكاك عنه فيكون
عدم الخلاء الذي هو مع المحاط المتأخر عن المحيط متاخرا عنه فاذا اعتبر بالقياس الى المحيط الذي كان
كان معه للمحاط المعلول ان كان موجودا لان سبقهما عدم في الوجود والوجوب على المحيط المعلول
لما الوجوب والوجود فسعه وجود المحيط ووجوبه خلاصته اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه
او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الخلاء المحاط واجبا مع وجوب المحيط
لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره وجود الخلاء المحاط لكن قد بينا ان الخلاء المحاط
لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فلزم ان يكون عدم الخلاء داخل المحيط ايضا غير واجب مع
وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال لما
ان الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم الاخر الذي هو موجد قريب للافلاك احاط الافلاك به لزم

ان يكون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم وهو محال الوهم لا يذهب الى ان
الاشرف والاقوى والاعظم معلل للخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة
لجسم او سواء كان احدهما محيطا بالآخر او لا وذلك لانه انما يؤثر في محل له وضع بالنسبة وذلك
لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فانه ما لا يكون موجودا بالفعل
لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها
بالقوة والفعل الصادر عن صورته انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما يقوم بمادتها
فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك كان النار
لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا يضيء
كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذن الجسم انما يؤثر بصورته في قابل له وضع بالنسبة اليه فالفاعل
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما ليس
علة لجسم يجب ان لا يكون علة لجزئه اي المادة والصورة اولا فلو كان الجسم علة للجسم لزم ان يكون
اولا علة لجزئه اي الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم في الهيولى لانها اذ ليس للهيولى وضع قبل
الصورة لانها تعين محل الهيولى اعني الهيولى والصورة محل الاتحاد لا وجود لها منفصلا عن ان
يكون لها وضع ولا تؤثر الجسم فيه ولا يكون الموجد الاول للافلاك ما سوى فعله على الجسم اعني
النفس والصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم كما ذكرنا وكذلك الهيولى لا يكون موجدا للافلاك
فالموجد لها جوهر عقلي مجرد مستغن عن الآلات وهو العقل الاول اي الصادر الاول … لا يكون بالارادة
الا واحدا بسيطا لانه واحد بسيط من جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا والجواهر
ان يكون ذلك الواحد البسيط هو الجسم لانه لا يتقوم الا بالجوهر والصادر عنه اولا علة للمعلول
من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول علة لما عداه والجسم لا يكون

علی

علة لغيره من الجواهر كما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر الاول الهيولى ولا الصورة لانه لو كان الصادر
الاول احدهما لكان احدهما علة للاخرى او واسطة مطلقا للاخرى في الوجود وهو باطل والا يلزم تقدم احدهما
على الاخرى بالتشخص وليس كذلك لان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد
من الهيولى فيكون الهيولى متقدمة على تعينها والعلة للصورة موقوفة على تعينها فلا يصدر الهيولى
عن الصورة والا لزم ان يتقدم تعينها على الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول
ما سوى فعله على الجسم اعني النفس لان فعلها موقوف على الجسم في تأثيره لان الصادر الاول علة لما عداه
ولا يجوز ان يكون عرضا لتوقف تأثيره على الجسم اذ كما سبق … في تأثيره لما … اعني الجسم
فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض او اما جوهر والجوهر اما جسم او
هيولى او صورة او نفس او عقل فاذا بطل ان يكون الصادر الاول غير العقل تعين ان يكون
هو العقل وهما ضعيفان اما الاول فلانه ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته
لكان عدمه واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون … اعني
وجود المحاط واجبا بغيره ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته
ينافي كون … اعني المحاط واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو المحيط فمسلم لكن
لا يلزم من هذا انتفاء الاول لان المنافي لجواز ان يكون صدق المنافي باستناد الى امر …
وهو ان يكون المحاط واجبا بغيره الذي هو المحيط واستناد هذا الا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا
بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا باستناد وجوبه بالمحيط لا باستناد وجوبه بالغير فان نفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم وان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون … اعني
المحاط واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير
المحيط لا يستلزم امكان الخلاء اذ لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يستحيل بارتفاع المحاط مطلقا

بل انما تعرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملاء فان تعرض محيط لا حشو له تعرض الابعاد التي
هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء فاذا امكن امكان الخلاء الا انه لو وجد المحاط بالعرض لم يكن
امتناعه بالذات بل امتناعه لوجوب بالعرض وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا تقتضي
امتناعه بل معناه ان تصوره من حيث الوجود يقتضي امتناعه ولا تتصور الخلاء الا بان يفرض
محيط لا حشو له تعرض له الابعاد فتصور نية الخلاء ولعلك تجوز ان يصدر الجسم من ابيه بهذا انه
فاعل مختار كما سبق فتجوز ان يصدر منه اكثر من واحد واما انا فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر
الاول هو العقل لانه فاعل مختار قالوا للعقل وجود من المبدأ الاول ايد على ماهيته ووجوب
بالنظر الى المبدأ وامكان من ذاته ويعقل لمبدائه ويعقل لذاته بعينه جهات ثلاثة امكان ووجود
ووجوب ويعقل لمبدائه ويعقل لذاته فيكون بكل سببا لعقل اخر وبعض فلك مشتمل على مادة
وصورة جسمية وصورة نوعية يصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثاني وتنتهي
ماسه ويلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله يوم يقوم
الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر في العالم العنصري المنبع لارواح
البشر والقلم يشبه ان يكون العقل الاول لقوله عم اول ما خلق الله هو العلم فقال اكتب
فقال ما اكتب فقال القدر ما هو كائن وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الكل ويشبه العقل
ان يكون العرش او متصلا به لقوله عم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش فرع
لما كان العقول مجردة سدا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم يكن
حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها في اشخاصها فاحصة الكمالات بالفعل لكنها
من مذهب الحكماء ان مقابل هذه الامور الاربعة اي الحدوث والفساد بعد الوجود وتعدد
اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا لماله مادة فان مذهبهم ان الحادث

مادي وان ما يفسد بعد الوجود فمادي وان كل نوع له اشخاص كثيرة فمادي وان ما لا يكون
كمالاته حاصلا بالفعل فمادي وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الممكنات الكليات غير مدركة
للجزئيات كما سيأتي في البحث الرابع من هذا الفصل البحث الثاني النفوس الفلكية جوهراه
البحث الثالث في النفوس الفلكية احتج الحكماء بان حركات الافلاك على سبيل الاستدارة غير طبيعية
لانها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل ان يكون المطلوب
بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع بيان الملازمة ان كل نقطة تتوجه اليه الحركة المستديرة يكون تحرك الى
اليه هو المتوجه اليه فلو كانت طبيعية لزم ان تكون لحركة واحدة تطلب بالطبع ما تهرب عنه
بالطبع وتكون طالبا لحركة واحدة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع لا يقال
لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائمة مطلوبة بالطبع غير متروك عنها لانا نقول ل
الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها بل انما تطلب لغيرها فان المتحرك الذي هو قار الذات لا يطلب لذاته
ما لا قرار له اصلا لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم
بدوام شيء له قرار فالمتحرك انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء اخر يحصل بها ويكون مقتضيه
لذاته وذلك المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذواتها وايضا
فان الحركة لذاتها يقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز ان يكون
قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون
على موافقة الطبيعة في الجهة والسرعة والبطوء وليس كذلك فان القسر انما يصدر للمحاط من المحيط
وحركة المحاط مخالفة لحركته في الجهة والسرعة والبطوء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية
فان الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك ك
محركات مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة فالمحرك المدرك اما مخيلة

واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول باطل
لان الحركة الصادرة عن التخيل اي الادراك للامر الجزئي يكون الداعي اليها اما جذب ملائم او دفع منافر
فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاول اي الحركة
الحسية لا تخرج عن هذين والامور ان يكون لداع شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تحترق ولا تنمو ولا تذبل ولا تنحل
ولا تسكن ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل كما سبق فلا يتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال
تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها
امرا حسيا تخيليا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا يكون المحركات للحركة متخيلة فيكون
عاقلة وليس المحركات العاقلة من المبادي العرشية للتحريك اي لا يكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك
فان حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة عن ادراكات جزئية
تابعة للادراكات الجزئية فلا يكون للعاقل المجرد عن المواد بل يكون لقوى جسمانية فاذا ثبت المحركات
العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية للحيوانات الغائبة عن نفوسنا على الابدان
وتسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة في مواد الافلاك وتلك
المحركات العاقلة التي هي الجواهر المجردة نفوسا مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء
جلب ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب النافع
ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما تختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى
حال غير ملائمة وقد عرفت ان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة
الرابع في تجرد النفس الناطقة   المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة هو مذهب الحكماء
وجمع من الاسلاميين كالغزالي من اصحابنا وتدل على تجرد النفوس اي على انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل والنقل

اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله وسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط
التي يتالف عنها المركبات لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط ان كان علما
بذلك البسيط كان الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزء العلم
بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به ان لم يحصل امر زائد على الاجزاء فكذلك
اي يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان حصل مجموع اجزاء
العلم التي ليست بعلم به امر زائد على الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه
بان يقول جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا بالكل وكان العلم الواحد
علمين وان لم يكن جزء ذلك الواحد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزائد ان لم يحصل امر زائد
على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان حصل امر زائد
فيتسلسل الكلام الى الزائد ويتسلسل او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم
فمحل ذلك العلم غير منقسم والا لزم انقسام ذلك العلم الغير منقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام
الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني فان اعترض
عليه بانا لا نسلم ان محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام
العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نسلم فانه منقوض بالنقطة
فان محلها الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة فانه
لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولئن سلمنا انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم ولكن لم قلتم انه يلزم
انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا لم لا يجوز
ان جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا بالكل قلنا لا نسلم ان يكون الجزء مساويا
للكل في الماهية او في جميع العوارض والتمام الا ان نقيم الدليل على جزء العلم ان كان يتعلق بالكل

ما يتعلق به كلية العلم فيحتمل ان يكون من التنافي بين بعض العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الآن
والاول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى متساوية
في الماهية ولقائل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه
من حيث هو ذلك المحل لا من حيث طبيعة اخرى واما اذا كان حلول الحال فيه من حيث طبيعة
اخرى لم يكن انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك
العالم لا من حيث طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل الخط
لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه ولا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه
من حيث التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الخارج
بل امر يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء متساوية للعلم فلا ينافي الغرض
وذلك لانه لا بد في العالم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان العلم مركبا من عدد غير متناهية بالفعل
ضرورة حصول المعلوم عند حصول ما يتقوم به بالفعل وهو محال ومع ذلك يلزم المطلوب لان كل
كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا تتحقق بدون الاحاد فلا بد
من اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذي
هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان
انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه   ان العاقل   الوجه الثاني من الوجوه الدالة على
تجرد النفس الناطقة العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بتضاد السواد والبياض
لا بد وان يكون عالما بهما معا ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فان العالم بتضادهما
لا بد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا
لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع الضدين في محل بل صورة السواد

وصورة



وصورة البياض العقليتين لا تضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وعين البياض
فان الصورة العقلية لا تساوي الصورة في اللوازم بل يخالفه في كثير من اللوازم ونقض
ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم
او الجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما ولقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد
وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كانت تحتاج في ذلك الى الجسم او الجسماني
الثالث لو كان العاقل جسما   الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ
او غيرهما او حالا في الجسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما
لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لزم لا يتعقله دائما واللازم باطل لان تعقل
العاقل لذلك العضو منقطع اي في بعض الاوقات دون البعض والملازمة ان تعقل العاقل لذلك
العضو اما يكون بمقارنة صورته له فلا خفاء ان يكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو
كافية في تعقله له او لا فان كانت كافية في تعقله لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما
مقارنة له والغرض انها كافية في تعقله وان لم تكن كافية في تعقله امتنع تعقله دائما لانه اذا
لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله كان تعقله لحصول صورة اخرى مماثلة لصورة
ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة
لصورة ذلك العضو لكان لتلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارن المقارن لمحل مقارن
لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع الصورتين
المتماثلتين في مادة واحدة قال المصنف وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم تكن صورة ذلك
العضو كافية في التعقل لزم ان يكون التعقل بصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما
يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة

عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج
محسوس فلا تماثل العرض الجوهر وايضا الصور المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة
الخارجة حالة في مادة العضو والدليل على امتناع مثل هذا الاجتماع وتقابل ان حصول ماهية
الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل بعد الاجتماع للخارجة عنه ولا شك ان الصورة دون لواحقه
المعقولة للشيء مساوية لماهية ذلك الشيء بل عينها فانها عبارة عن تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق
الذهنية والصورة الخارجة للواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهية ان اختلفا في العوارض
فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية فالصورة المعقولة باعتبار ان العاقل
لها الشيء لا يكون عرضا وان الصورة الحالة في العاقلة لا يكون حالة في محلها اذا كانت
العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت حالة في محل مشاركة للمحل الذي كان فيه حل
جسماني انما يكون حاصلا باعتبار كونه الجسم معلوم ان محل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان
حالا مشاركة للمحل فلا يكون جسمانية قال الرابع القوة العاقلة اقول الوجه الرابع
القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد
والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك اي القوة الجسمانية لا تقدر على ادراك
ما لا نهاية له كما سنذكره في باب ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فثبت
انها لا ... ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا فضلا عن ان يقال انها تقوى على افعال
غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعال
الغير المتناهي جائز عن الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية
ولئن سلم قوتها على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية
ان عنيتم ان القوة العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول اخر فالقوى الجسمانية

ايضا

ايضا كذلك فان القوى الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى شكل الا وهي تقوى على تصور شكل
اخر بعد ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا
من انفسنا انه يتعذر علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال الخامس اقول
الوجه الخامس ان الادراكات الكلية لو حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع واين معين فلان اللازم
باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين
فالادراكات الكلية اذا حلت في الجسم اختصت تلك بالمقدار والشكل والوضع والاين لان
اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص
الحال فيه بها واما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين
واين معين لا يكون مطابقا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورة مجردة كلية
واعترض على هذا الوجه بان كلية الصور انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت هيئتها
مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها هيئتها عما عن العوارض الخارجية لا يقدح في كليتها
من هذه عوارض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع والاين فانها تنطبق على الاشخاص اذا اخذت
مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل لاشترك الالزام بان حصول
الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فيبين ان عروض
التشخص بسبب المحل لا يقدح في الكلية ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال واما النقل اقول
لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها من النقل وذكر من القرآن
اربع ايات ومن السنة حديثا وترفرف من رفرف الطائر اذا حرك جناحيه حول الشيء
يريد ان يقع عليه ولا شك ان هذه الايات والحديث دالة على ان النفس مغايرة للبدن ولا بد
على تجردها وهي غنية عن الشرح واصل المنكرون لتجرد النفس قال ابن الراوندي انها جزء

لا تنحصر في القلب وقال النظام إنها أجسام لطيفة سارية في البدن باقية من أول العمر إلى آخره
لا تتحلل ولا تفسد فما دامت سارية في البدن فهو حي فإذا فارقته فهو ميت وقيل هي قوة
في الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحياة في البدن وقيل النفس
ثلث قوى إحداها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية
في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والطرب والفرح والجزع وغيرها
والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وسماها البعض
بالشهوانية لأنها مبدأ لجذب الملائم وقيل النفس هي الأخلاط الأربعة الصفراء
والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الأخلاط الأربعة وقيل هي
تشكل البدن وتخطيطه وبالجملة أنها قبل عن الحوه الخامس في المبحث الخامس في
حدوث النفس المليون لما بنوا أن ما سوى الله تعالى لا يجوز لواجب لذاته محدث اتفقوا
على حدوث النفس وقال النفس ما سوى الله تعالى إلا أن القوم من المليين جوزوا إحداث النفس
قبل حدوث البدن لما روي في الأخبار أن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام ومنع
آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم أنشأناه خلقا آخر فإنه تعالى لما بين أطوار
خلق الإنسان حيث قال ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار
مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام
لحما قال ثم أنشأناه خلقا آخر وأراد بقوله خلقا آخر الروح ولفظة ثم يفيد التراخي فدل
الآية على أن إنشاء الروح وخلقه بعد تكون البدن وقال أرسطاطاليس كان قبلي من الحكماء
مثل أفلاطون قال أفلاطون ومن قبله كان لو انعدم النفس وقال أرسطاطاليس النفس حادثة
وشرط حدوثها حدوث البدن احتج أرسطو بأن النفس الناطقة الإنسانية متحدة بالنوع لأنها لو لم تكن متحدة

متحدة بالنوع لأنها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة
فلأن النفوس الناطقة الإنسانية مشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان
ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة وأما بطلان اللازم فلأن النفس لو كانت مركبة
لكانت جسما واللازم باطل لما ثبت أن النفس مجردة فثبت أن النفس متحدة بالنوع فلو وجدت
قبل البدن لكانت واحدة لأن تعدد أفراد النوع بالمادة ولا مادة للنفس قبل البدن فيمتنع تعدد
النفس قبل البدن فثبت أن النفس إذا كانت قبل البدن كانت متحدة ثم إذا تعلقت النفس
بالبدن إن بقيت واحدة لزم أن يعلم كل واحد ما علمه الآخر وهو باطل وإن لم تبق النفس واحدة بعد
التعلق بالبدن كانت منقسمة واللازم باطل لأن النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لأن قبول القسمة
من خواص المادة وقيل على هذا الدليل بأن المدلول أن كون النفس نفسا بشرية كونها
مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في العوارض
التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وإن سلم
أنه يلزم أن تكون النفس مركبة فلا نسلم أن كل مركب جسم فإن مذهبكم أن كل جسم مركب وليس
كل مركب جسما لجواز أن يكون التركيب كيفية كما وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات مشاركة
في الجوهر والجوهر جنس لها وتخالفه بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فيكون
المجرد مركبا من الجنس والفصل عندهم وإن سلم اتحاد النفوس الناطقة الإنسانية
بالنوع فلم لا يجوز أن تتعدد النفوس قبل هذه الأبدان بتعدد أبدان أخر كانت متعلقة
بها فانتقلت منها إلى هذه على سبيل التناسخ قوله في عدم تكرر الوثني إشارة إلى جواب دخل
تقرير الدخل أنه لا يجوز أن تتعدد النفوس الناطقة قبل هذه الأبدان لأنه لو تعددت النفوس
قبل الأبدان لزم التناسخ وهو باطل وتقرير الجواب أن عدم تكرر الوثني في بطلان التناسخ مسمى

مبني على حدوث النفس وذلك لان عمدتكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه
من المبدأ نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ
واذا فاض من المبدأ نفس عند استكمال البدن فلا تتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا لزم
ان يكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين فيمتنع التناسخ
فثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ دور ولقائل
ان يقول اذا كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت
كثيرة لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المحللة كالمواد
المحللة وامتنع تعلق الامور المحللة بها وهي متساوية في ذواتها من غير اولوية ترجح في البعض
دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المحللة فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس
قبل الابدان متكثرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الواضح انها متحدة بالنوع فالملزوم
مثله   السادس اه   المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها
فيه قال الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانه جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق
حلول كتعلق الصورة بالمادة والوصف بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاورة كتعلق
الانسان بداره وثوبه الذي يجاوره تارة ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق
عشقا لا يمكن العاشق بسببه من مفارقة المعشوق ما دامت مصاحبته ممكنة وسبب تعلق النفس
بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية عليه فان النفس في مبدأ الفطرة
خالية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم
من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون
والنفس اولا تتعلق بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من لطف

اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء
البدن واعماقه فتنتشر تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهره وباطنه قوى
تليق بذلك العضو وتكمل بالقوى المنبثة في ذلك العضو منفعته وذلك بارادة الملك
العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
الحكيم الذي اتقن كل شيء خلقه ثم هدى وتلك القوى بأسرها تسمى مدركة ومحركة
وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي
المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول من المشاعر الخمس الظاهرة
البصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تتفارقان الى
العينين بعد تلاقيهما تدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطهما
سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر بانعكاس
صورة من المرئي الى الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك
الجزء زاوية مخروط موهوم قاعدة المخروط سطح المرئي وراسه عند الحدقة ولاجل
ان ادراك البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون
زاوية مخروط موهوم قاعدته سطح المرئي يرى القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان
المرئي اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان ابعد
يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروط
يخرج من الحدقة الى المرئي ويحصل كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط تخرج
من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي وراسه عند الحدقة ويكون
الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع

قوله ... وليس المراد من الانعكاس انعكاس الصورة عن المرئي المذكورة
الى الرطوبة ... بل انما هي حاصلة عن ... ونسب الصورة ... تحصل بانعكاسه ...

من الحدقة لخروج الشعاع بل يقال الخروج بالمجاز كما يقال الضوء خرج من الشمس ومنع هذا النقل
بانه لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط خارج من الحدقة الى المرئي لتشوش الابصار
بهبوب الرياح فلا يرى المقابل الذي يتصل الشعاع ولقائل ان يقول تشوش الابصار
بهبوب الرياح وكلما لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل ورؤية غيره فان الهواء المتكيف
بهبوب الرياح لا يزال يجيء في موضعه هواء اخر يتكيف بكيفية الشعاع لامتناع الخلاء فلا يرى
المقابل بل يرى المقابل بعينه **قال** الثاني السمع **اقول** الثاني من المشاعر الخمس الظاهرة السمع
وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم له الى الصماخ
والسمع قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ **قال** الثالث **اقول** الثالث من المشاعر
الحس الظاهر الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذي الرائحة
الى الخيشوم وقيل يدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط باجزاء يتحلل من ذي الرائحة ومنع
بان القدر اليسير من المسك استحال ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل
اليها الرائحة **قال** الرابع **اقول** الرابع من المشاعر الحس الظاهرة الذوق وهو قوة
منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية
بالآلة المسماة باللعبة بالمذوق ووصولها الى العصب وشرطها خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق
او ضده فلذلك يجب ان يكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليخالط ما يرد على جرم اللسان
من المذوقات وتؤدي طعمه فيحصل الاحساس به **قال** الخامس **اقول** الخامس من المشاعر الحس
الظاهرة اللمس وهي قوة منبثة في جميع جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من المحسوسات كالصلابة واللين واللزوجة

وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس بل يشعر بها كيفية مشابهة لكيفية العضو الذي يكون فيه
القوة فان الادراك لا يقع الا عن انفعال الشيء والشيء لا ينفعل عن شبيهه وفي تعدد قوة
اللمس ووحدتها نظر فانه يحتمل ان يكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك الاضداد من هذه الكيفيات
ويحتمل ان يكون قوة واحدة يدرك جميع هذه الكيفيات **قال** واما الباطنة **اقول** لما فرغ
من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة
واما معينة هي الحافظة والمتصرفة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة او مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ
او بالتصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى الحس
المشترك وهي قوة تدرك صور المحسوسات وهي كالحوض للحواس الظاهرة والانهار الخمسة التي تصب
اليها والذي يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه
ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه
الامور في النفس لانها مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم في الحس الظاهر
فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فلا بد من قوة غير الحس الظاهر يدرك
بها جميعا اي اللون الحرفي والرائحة الحرفية والطعم الطربي وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن
الاول من الدماغ **قال** الثانية **اقول** القوة الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهي المعينة
للحس المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك يجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس
الظاهر فتحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود هذه القوة ان النفس كما لا يقدر على
الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة يدرك بها جميعا كذلك لا يقدر على الحكم
الا بقوة حافظة للجميع اذ لا فينعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الاخر والقياس اليه

وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لأن القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لأن القبول والحفظ
قد يتفرقان فلو كان بقوة واحدة لما افترقا وإلى هذا أشار بقوله فإن الإدراك غير الحفظ ومحل
الخيال مؤخر البطن الأول قال الثالثة أقول القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الوهمية
وهي قوة تدرك بها النفس المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو
وكإدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة فإن هذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر وبهذه
القوة يحكم الشاة حكما جزئيا قال الحس ومحل الوهم مقدم البطن الآخر من الدماغ وقيل محله مؤخر
البطن الأوسط قال الرابعة أقول الرابعة والقوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة
تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت أن القبول بقوة غير
القوة التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لأن الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني ومحل الحافظة مقدم البطن
الآخر من الدماغ قال المص ومحلها مؤخر البطن الآخر من الدماغ قال الخامسة أقول القوة الخامسة من القوى
المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة تفصل
الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتركب المعنى
بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى متفكرة إن استعملها العقل ومتخيلة
إن استعملها الوهم دون تفكر وعقل والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى أن التحليل
والتركيب بقوة غير القوة التي بها القبول والحفظ للافتراق ومحل المتصرفة الدودة التي
في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها بخلل
هذه المواضع فإن الفساد إذا اختص بموضع أورث الآفة في محل القوة المختصة بذلك الموضع صح
وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وإن كانت المدركة منها اثنين فقط وهما الحس المشترك
والوهم فقط لأن الإدراك الباطن لا يتم إلا بجميعها وبالجملة المدركة للكليات وللجزئيات

وهي النفس لكن إدراكها للكليات بالذات وإدراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد
أن النفس تدرك الكليات بذاتها أن الصورة الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية
التي هي الآلات والمراد بقولنا إن النفس تدرك الجزئيات بالآلات أن الصور المحسوسة والمتخيلة والمعاني
الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في الآلات لكن إدراك النفس إياها بواسطة تلك القوى وانطباعها
فيها لأنا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين في تصورات النفس يلزم تمايز محل الجناحين لأنا
نميز بين الجناحين المتساويين في الوضع المتغايرين في الجهة وليس ذلك الامتياز في الخارج إذ هو
غير مستند إلى الخارج لأن المفروض أنه لا يكون المربع موجودا في الخارج فلا امتياز إلا في
محلهما وإن ارتسم أحد الجناحين في محل غير محل ارتسام الجناح الآخر وإلا لامتنع الامتياز
لأن امتياز أحدهما عن الآخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين فيها فلا بد
وأن يرتسم في جسم أو جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلهما فلا ترتسم في النفس وإلا لزم
انقسام النفس وهو محال فإدراك الجزئيات للنفس إنما يكون بالآلة وحصول الصور المدركة للجزئيات
أولا في هذه القوى على أنها ترتسم فيها وارتسامها فيها فهو إدراك النفس إياها وكذا ،
يسند الفعل إلى الآلات صدور الفعل عن الفاعل بتوسطها قال أما المحركة أقول
لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة والمحركة تنقسم إلى محركة إرادية وإلى طبيعية
أما المحركة الإرادية فتنقسم إلى باعثة تحث على جلب المنافع وتسمى القوى الشهوانية أو
على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية وإلى محركة تحرك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب
وإرخائها وهي المبدأ القريب للحركة الإرادية فإن للحركات الإرادية أربعة مباد
مترتبة الأول التصور الجزئي للشيء الملائم أو المنافر تصورا مطابقا أو غير مطابق وإنما وجب
أن يكون التصور جزئيا لأن التصور الكلي يكون نسبته إلى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع

هذان الجناحان متغايران وليس التغاير بحسب الماهية ولوازمها بل بحسب العوارض ولا بد من حصول كل منهما بعارض وذلك الاختصاص ليس في الوجود الخارجي لأن المتخيل قد لا يكون موجودا في الخارج بل في الوجود الذهني ثم إنه يستحيل أن يكون أحد المربعين هو بعينه محل الآخر وإن تصف أحد بعارض حاصل للآخر فوجب أن يكون محل ذلك المتخيلات جسما فيكون الجانب الذي هو أحدهما غير الجانب هو محل الآخر وأنت تعلم أن هذا إنما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية حاشية شيخ الوحيد

وهي حاصل والا لزم ترجيح احد الامور المساوية على البواقية ولا ترجيح لكونها لا امتناع
حصول الامور الغير المتناهية الا انه شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ويسمى
شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى
غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك
ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه
لتناول ما يشتهيه عند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك
اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع المحركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل
على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء
وكون القادر على تحريك غير مشتاق ولا عازم   واما القوى الطبيعية فلما فرغ
من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التي يشارك بها الانسان الحيوان شرع في القوى
الطبيعية التي بها الحيوان النبات واصولها ثلث اثنتان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية
وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل فهذه القوى الثلثة تسمى النباتية اما الغاذية
فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل وتحيل هذه القوة احالة الغذاء
الى مشابهة المغتذي ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية
فهي قوة توجب زيادة في الاقطار بدن المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي
في الاقطار الثلثة ليبلغ النشو فقوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن مجرى
الطبع كالورم وقوله محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثة خرج به الزيادات الصناعية
فان الصانع اذا زاد في طول بعض من الوضع العرض بالعكس وقوله ليبلغ به النشو خرج
به السمن فالنامية والغاذية تتشاركان في الفعل فان كلا منهما يفعل تحصيل الغذاء والصاقه

فعلها

وتشبيهه فان كان ما يلزمه الاحمال على قدر ما يتحلل فهو الاعتدال وان كان زائدا
فهو النمو واما المولدة فقسمان الاول مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتعده
مادة ومبدأ لشخص اخر الثاني مصورة وتحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى
والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر واما احتياج الى هذه القوى الثلاثة
لان النفوس انما تفيض من مبدئها على الابدان المركبة بحسب قربها او بعدها من الاعتدال
وبعدها عنه لان في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وينبغي ان تكون لكل نفس ايضا كيفية فاعلة
ملائمة للحيوة يكون لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان
تقتضيان تحليل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتعينهما على ذلك الحرارة الغريزية
من خارج واذا لم يكن ثمة بدل لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب
لتعلق النفس به فحكمة الله تعالى اقتضت احداث قوة تحدث ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى شبهه
بالفعل فيضيفه اليه ليخلف بدل ما يتحلل ولما كانت الغذاء متداعية الى الافتراق ولم تكن القوى
الجسمانية اجبارها على الالتئام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زمانا
شاء الله تعالى بقاءها فيه ولم يمكن بقاء الشخص ابدا فقدر بقاءها بتعاقب الاشخاص على
سبيل التوالد فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما
على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه كخلق الله تعالى
النفوس ذات قوة تفصل المادة التي تحصلها الغاذية ما بعده مادة لشخص اخر ولما كانت
المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب للشخص الكامل جعل الله سبحانه قوة تضيف
من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فتزيد بها مقدارها في
الاقطار على تناسب يليق بما يستحق ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذا النفس النباتية

النامية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان
ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وتخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة
والمصورة اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهي التي
تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك
من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يبرد
عند الاستقلال فيكون قسرية اما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب الى المعدة والاول
باطل لان الغذاء قد ينحدر الى المعدة من غير ان يدفعه اليها دافع فتعين الثاني ولهذا تجذب
جلب المري والمعدة الغذاء الى فوق عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة
اللذيذ اي قويا واللذانحج الحلو بالقي بعد غيره وان تناوله المغتذي اولا واما في الرحم فانها
اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها تحس الانسان في وقت الجماع
ان احليله ينجذب الى داخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة اي الصفراء والدم
والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد ويتميز كل واحد منها وينصب الى عضو معين فلو لم يكن
وجودها في كل عضو لما اختص بخلط خاص واما الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ان يصلح
لان يحيله الغاذية الى العضو ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ان يصلح لان يصير جزءا من المغتذي
وفعل الغاذية احالته الى ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل وللهاضمة اربع مراتب الاولى ابتداؤها
في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضج المطبوخة
وتمامها في المعدة وهو ان يصير الغذاء جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا الثانية
في الكبد وهو ان يصير بعد الانجذاب من المعدة اليه بعد ان يحصل في الكيلوس الاخلاط الاربعة
الدم والصفراء والبلغم والسوداء الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير

بحيث يصلح ان يصير جزءا من العضو واما الماسكة فهي التي تمسك الغذاء والمجذوب الى ان يفعل فيه
الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث يماسه من جميع الجوانب على وجه
لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة
فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية يحصل هذا الاحتواء فلهذا يجود الهضم و
فعلها في الرحم ان تحتوي على المني بحيث يمنع المني عن النزول ولو لم يكن هناك ماسكة
لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا الحال في سائر الاعضاء واما الدافعة فهي التي تدفع الفضل
والمهيا لعضو اخر والذي يدل على وجودها ان الانسان يحس الامعاء عند التبرز كانها
تنتزع لدفع ما فيها الى اسفل وقد يضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى
بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة   السابع في بقاء النفس   المبحث السابع
في بقاء النفس الناطقة بعد الموت وهي لا تفنى بموت البدن اما عندنا فلما جاء
من النصوص وهو ما قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل
العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما سبق
من ان النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم يقوم به و
واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للفساد لكانت قبل الفساد باقية بالفعل
وفاسدة بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل
باق ممكن الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد
باقيا ولا يجوز ان يكون محل القوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه
فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد وقبولا يكون بعينه موصوفا

بالفساد واتفق بالفعل لا بمعنى عدم الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون
محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذن في النفس امران متخالفان
فيلزم تركيبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والاخر الثاني بالفعل وكل
من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركيبها من الهيولى والصورة
فلا يكون النفس مجردة هف واعترض عليه هذا بان قوة الفساد هو امكان العدم
وهو غير ثبوتي فلا يستدعي محلا واجسام لا يجوز ان يكون النفس مركبة من هيولى
وصورة كالعقل لهيولى الاجسام وصورتها فلا يلزم ان يكون جسما وايضا النفس
حادثة فيكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجد يكون
النفس مادية كذلك لم يوجد امكان الفساد ان يكون مادية احسن عن الاول
بان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي
محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي تخالف هيولى الاجسام يجب
ان يكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر وح لا يخلو اما ان يكون ذات
وضع اولا والاول محال والا يلزم ان يكون جسما او ان يكون ذات وضع
جزء لما لا وضع له وكلاهما مح والثاني اما ان يكون موجودة بانفرادها فان
كانت الاولى كانت عاقلة لذاتها لما لا مستوفى فكانت هي النفس وقد فرضناها
جزءا منها هذا خلف ومع هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد
موت البدن وان كانت الثانية فاما ان يكون للبدن تأثير في افاضتها
اولا والاول محال والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم يكن ذات
فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم ان يكون باقية بما هي مستفيده

الوجود منه واستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت
لا ينفي جوهرها وبقاءها واجيب عن الثالث بان كل واحد من الامكان السابق
وامكان الفساد لا يقتضي ان يكون النفس اي الامكان الاستعدادي
بحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة ليكون كاملة بحدوث النفس
من مبدئها بحسب ذلك الاستعداد فاذا زال بهذه الشبه الجهة بصير
البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فينقطع علاقته وعدم هذا
الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم
المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا لامكان عدم
المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون
الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان
النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث
النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات
لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث
الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان
عدمها من حيث مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث جوهرها لان
اسماء الذات من حيث هي على حالها لا يقتضي اسماءها من حيث هي لان اسماء
المجموع لا يقتضي اسماء جميع اجزائه بخلاف حصوله فح لا يكون البدن محلا لامكان
عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها
بالعرض وهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد ثم

ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت
عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده وبعضان جوده اي افادته ما ينبغي
لكل موجود من غير غرض فانه اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وتقدس ذاته
عن النقايص وتنزهه عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيئات البدنية
منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق الذميمة موحشة عن اللذات
الجسمانية المفضية الى الملكات الردية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة
جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة
المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة بالله تعالى
معتقدة للاباطيل الزايغة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقديسه وتنزيهه
عنه تألمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها
عن حصولها حالاه محلاه وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعارف
قالت يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان
كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسبت من البدن هيئات
كريهة واخلاقا ذميمة وملكات ردية لكن لم تعتقد اباطيل زايغة
عذبت بعيلانها اليها وبعدم حصولها لما عداه بحسب رسوخ تلك
الملكات ودوامها فيها حتى تزول وتخرج عن النار وتدخل الجنة
جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار الذين لا
خوف عليهم ولا هم يحزنون واحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين بجاه اوليائك اعطنا بفضلك الشاملة ولطفك الكامل برحمتك يا ارحم
الراحمين

قال الكتاب الثاني في الالهيات اقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني
في الالهيات وذكر فيه ثلثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب
الاول في ذات الله تعالى وذكر فيه ثلثة فصول الاول في العلم به الثاني في السر الثالث في التوحيد
الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني
في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة ذاته تعالى المبحث الاول في ابطال
الدور والتسلسل الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح
العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه
٥ لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشيء في مؤثره يكون مقدما على مؤثره
ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على
ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز ان يكون شيئان تمامية كل منهما مؤثرة في وجود الاخر او
ماهية احدهما مؤثرة في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما
مؤثرا في الاخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم
على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر لماهية الاخر على التقدير
الاول ووجود الثاني اثر لماهية الاول على التقدير الثاني ووجوده لوجود الثاني على التقدير
الثاني وكلامنا في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة
في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الوجود يجب ان يكون موجودة قبل وجود معلولها
قيل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه بحالة يفتقر الى المحتاج الى المحتاج الى الشيء
محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه
وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه ليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع علم

العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة
وهو ممتنع وان اريد سعادة المؤثر على اثره بمعنى عدم الاحتياج اليه فلا بد من اعادة
تصويره لتنظر صحته وفساده فقيل لكم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود
المحتاج عند وجود المحتاج اليه مع عدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض
وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة
قلنا لا نم قوله والا يلزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم لا يجوز
بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها وجواز تخلف
المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها
جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين المعلول
فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان
اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم
العلة البعيدة انه وجد المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود
العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول
في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا
وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان اريد انه وجد المعلول على تقدير
وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزوم ايضا على ذلك التقدير فان
ذلك التقدير محال فجاز عدم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال ولئن سلم لزومه
على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج اليه محتاجا
الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر

وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير واما التسلسل فهو
ان يترتب مجموع العلل والمعلولات في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير
النهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية
فلنفرض من جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي
قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استوعبت الجملة التامة الجملة الاولى بالتطبيق
من الطرف المتناهي بان نطبق الاول من الجملة التامة على المعلول المعين الذي
هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم تستوعب الجملة
التامة الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة التامة فيلزم
تناهيها والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا متناهية فان قيل لا نم
ان الجملة التامة اذا لم تستوعب الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة التامة
لجواز ان يكون عدم الاستيعاب لعجز ناعن توهم الانطباق فان توهم انطباق
غير المتناهي على غير المتناهي محال وايضا المحال انما لزم من المجموع فجاز ان يكون
المجموع محالا او يكون كل واحد من اجزائه محالا لا نواد عن محال وايضا هذا منقوض
بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين
بالتطبيق ولا يجري فيها والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق
لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن
الانطباق بحسب فرض العقل فنفرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم
عن الانطباق او قدرته فنقول ان امكن الانطباق المفروض واستوعبت
التامة الاولى لزم تساوي الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الانطباق

ولم يستلزم الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين وحيث ان
امتنع انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب
التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون
احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية او في نفسه وههنا كل
جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون الاجزاء محالا في
نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير
المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي
لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من
اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية
الموجودة معا التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان
الاشياء المرتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجة استحال ان ينطبق
عليه جزء آخر بل الجزء الآخر ينطبق على غيره فلا جرم ينفصل الزائد جزء لا ينطبق عليه
شيء وغير المترتبة لا يتصور فيه هذا فلا يتم البرهان فيها وقد يخص مما ذكر ان برهان
التطبيق يتم في الاشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبيعي
كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين
الثالث ان مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون
ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سببا
لنفسه والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من احادها فان المجموع لا
يحتاج الى كل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع

لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع
كما يتوقف عليه يتوقف على علله فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل
واحد من المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا لا يكون بعضها
مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك
البعض المستغني عن الامر الخارج هف فلا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع
الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا
لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المفروضة الى غير النهاية
سلسلة بالضرورة لتقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون جزء علته
جزء من المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط
بالسلسلة فان كان في وسطها لزم ان يكون معلولا هف وان كان مرتبطا بالسلسلة
ولا يكون في وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة فلزم تناهي السلسلة على
تقدير لاتناهيها فيكون لاتناهي السلسلة محالا فان قيل ما يلزم من فرض جزء علة يكون
وقوعه محالا لا لعلة المؤثر في المجموع الاحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان اريد بالاحاد
التي هي المؤثرة الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع
كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد التي هي المؤثرة ان كل واحد هو المؤثر لزم
اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وايضا يلزم ان يكون المؤثر في الجملة
هو الداخل وقد ابطلناه فان قيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها
انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد بأسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل
فلم لا يجوز ان يكون البعض فاعلا واما قول الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فمسلم قوله لا يكون

الكمون در جمن مصرنده جبکلمه کم دی کل یو غنجه لرزنوانور

الداخل وحده علة للجملة قلنا م فانه يجوز ان يكون الداخل وحده علة للجملة
اذا اريد بالعلة الفاعل احسن بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي التي يستغنى في التأثير
الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة لا يلزم لا يجوز ان يكون نفس الاحاد
بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون
كل واحد من الاحاد لان كل واحد منها موقوف تأثيره على معاون لا يكون منه لا بعض
الاحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تأثير ذلك البعض بمعاونة علته
التي لا يكون منه بلا واسطة وتأثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل
لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا الا لا يجعل المجموع بكل بعض من حيث تتقوم
الاحاد به على السواء فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض بهذه الجملة
لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد تتقوم بعلة
ذلك البعض من وجهين احدهما بذاتها والاخرى بمعلولها وهو بينها فع ما قيل
انه يجوز ان يكون المبدأ المعلول الاول اي على النهاية علاوة بحيث ان يلحق
المجموع ضرورة فلانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض
كونه علة لكان علته اولى بالعلية لما ذكره قبل الاحاد لا مكان ان يكون لها
وجود زائد على وجودات الاجزاء ولو كان كان الاول ظاهر انه لا يجوز
ان يكون الاحاد بامرها علة جوابه لا يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما
يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للاحاد من
حيث تكثرها وهو مم فانه يجوز ان يكون الاحاد من حيث ان كل واحد منها
موجود بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هي كونها بوجود واحد زايد على
موجودة م

حسنکه مغرور اولوب نازانه ای کول بلبله   که اول ترو رنکین زنک نیچه جکرلر قاندر

على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من حيث هي موجودات علة لوجود
المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم انه ح يكون محتاجا الى علة
وانما يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك ح
اجيب بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد
فان وجودها انما هو وجود الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل
واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي في
وجوداتها محتاجة الى كل واحد من الاجزاء وهو المحتاج الى الغير ممكن فيكون لها علة
ولا يجوز ان يكون علة وجوداتها نفس الاحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء
على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخل فيها لان اي داخل فرضته اولى بان
يكون علة للاحاد بأسرها فتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به
السلسلة كما ذكرنا قال الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود اقول الموقف
الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود يدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث
والاخر باعتبار الامكان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن
لانه لو لم يكن لكل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم
الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا دا
بالضرورة فيكون معدوما تارة وموجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن
ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او
واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلاثة تعين احد
الاخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما

سنی حرم کسنب فصل بهاره قروری دولت سلطان مراد بن محمد خانده

دالا لزم الخلف واذا كان دايما موجودا او دايما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا
اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجد بالضرورة وذلك السبب
الموجد يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور
والتسلسل الوجه الثاني انا لا نشك في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن بالضرورة
لانحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا
فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب واجب ابتداء او بواسطة والا لزم
الدور او التسلسل وقد سبق القول ببطلانهما ولا تغاير حتى بان يقال يجب ان يكون
سبب الممكن واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد
وجوده لما مر من ان الوجود زايد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود زايدا
يكون وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود
محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق في
الذات او صفة من صفاته واما مباين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان
كان سببه ملاقيا لزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان
كان الوجود المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه موجودا مرتين ان كان غيره
وهو محال بالضرورة وان كان سببه مباينا لزم ان يكون الواجب ممكنا هف لانا
قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده فلا يلزم تقدم الوجود
على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده
عين ذاته فلم يحتج الى السبب فسقط المعارضة قال الشارح معرفة ذاته اه اقول
المعنى ان الشارح معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء والغزالي وضرار من المتقدمين الخ

ای کوکل معمار جودک جوی عدلک ظلنک فقر دیواری خرابی ظلم اوی ویراندر

البشرية لا تفي لمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته تعالى اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل
اما الاول فلان ذاته غير متصور بالبداهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة
من النظر اما بالحد او بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لان
الحد انما يمكن للمركب لا على حده والتركيب منتف عنه تعالى ولذلك لما سال فرعون موسى عم
عن حقيقته حيث قال وما رب العالمين فان السوال بما انما هو سوال عن الحقيقة اجاب
موسى عم بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين تنبيها على ان حقيقته تعالى لا يعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه
ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون اني سالت عن حقيقته فاجاب
بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسوال فلم يتوجه موسى عم لبيان غلطه
وجهله فاجاب بذكر صفات ابين فقال ربكم ورب ابائكم الاولين لينبه فرعون
على غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عم صفات ابين واشار الى ان السوال
عن حقيقته ليس داب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
واما الرسم فلا يفيد الحقيقة لان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب كقولنا ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا
قادر عالم ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تعالى
عندنا امر مستلزم للتاثير في الفعل على سبيل الصحة وحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم
منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر مستلزم
الاحكام والاتقان في الفعل وحقيقة ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا
هذا الاثر

فقد تبين ان حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير ان تكون معلومة
فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الكلام على طريق الانصاف
انا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم
بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تعالى وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا
ان طريق المعرفة منحصر في البداهة والنظر فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية
النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة والزمهم المتكلمون بان حقيقته تعالى هو الوجود
المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان
حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
العارض لوجوده الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض قال الفصل
الثاني اقول لما فرغ عن الفصل الاول في علم الله تعالى شرع في الفصل الثاني في التنزيهات
وذكر فيه مباحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى
الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى الخامس في نفي الاعراض الجسمانية
عنه تعالى المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام
الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر خارجا
عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليهما فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره
المماثل له ان كان عين ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته تعالى مماثلة لغيره فكان ما
ما يختص بها دون غيرها مع تساويهما في الحقيقة ترجيحا بلا مرجح وان كان الموجب
لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام
الى ذلك الملاقي الموجب بان موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته يلزم الترجيح بلا مرجح

وان كان

وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير
الموجب لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى سبب
منفصل فكان الواجب ممكنا هف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الا
بذاته تعالى لا ذاته حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غيره
المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى
اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص لانها اقتضت اختصاصها
بالمعلول المعين دون غيره لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فيكون متاخرة
عن تعين الذات ضرورة تاخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضي تعين علتها
كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعين الفصل
الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متاخرا عن تعين علته لم يقتض تعين
علته ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يقتضي الصفة التي هي معلولة الذات
الاختصاص جاز ان يقتضي لوازم الاشياء الملزوم بل اللازم بين البطلان فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات
والصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان
متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الاشياء فان قيل ما به يمتاز عن غيره سلبي وهو انه
ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون
الواجب تعالى بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ان ذاته
تعالى يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا لسائر الذوا

وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذوات بان يقول انا نجزم
بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فنقسم الذات الى الواجب
والجوهر والعرض وثبت انه ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ويخالفه بوجوب
الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم وهي
الالهية التي توجب احوالا اربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية
قال المص لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض
لا يوجب اشتراك الموصوفات وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته تعالى وجود
مشارك لوجود الممكنات وتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن المادة وعدم
عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى اعادته   الثاني نفي الجسمية والجهة
المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عن الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا
للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية
اي اصحاب الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش
لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد
متناه وكلهم يقولون هو حساس الجهات واثبتوا له التحت الذي هو مكان
غيره وباقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا انه على العرش كما قال سائر المجسمة
وبعضهم قالوا انه على صورة وقالوا الجهة ذاهبة واحتج المص على نفي الجهة
ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية لان الحجة على نفي الجهة
مسلمة على نفي الجسمية وادعى البداهة بقوله لو كان الله تعالى في جهة وحيز
فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب

مركبا ومحدثا هف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا
لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان مساويا للقدر واللازم باطل فالملزوم مثله اما   الملازمة
فلما سبق في تماثل الابعاد واما بطلان اللازم فلانه بعد ذلك القدر ممكن
يحتاج الى مخصص ومرجح وهو محال ولهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته
وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا
للقسمة والاشكال والالوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور
احتجوا بالعقل والنقل   المثبتون انه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل
والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول ان بداهة
العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في
الآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الآخر كالجوهر
والعرض فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى
الجوهر بعينها هي الاشارة الى العرض او احدهما مباينا عن الآخر في الجهة
كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس حالا في العالم ولا محلا فيه فيكون مباينا
عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم يستدعي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه
والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا
للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة واما النقل فبآيات تشعر بالجسمية
والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله خلقت بيدي وقوله تعالى
يد الله فوق ايديهم وقوله الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات

واحتج على الوجه الاول بمنع الحصر بالالزام ان كل موجودين يجب ان يكون
احدهما ساريا في الاخر او مباينا له في الجهة لجواز ان يكون مباينا في الذات والحقيقة
لا في الجهة وبمنع شهادة البداهة لاختلاف العقلاء فيه بانه لو كان بديهة العقل
شاهدة بان كل موجودين لا بد ان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه
في الجهة لما اختلف العقلاء فيه واحتج عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة
بحقيقته المخصوصة والله تعالى سبحانه وهو لا يشارك الجسم في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه
في اقتضاء الحيز والجهة واحتج عن الايات المذكورة القابلة للتاويل بانها ظواهر
لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لقطعيتها ثم اما ان يفوض علمها
الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله تعالى في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله واما ان تؤول كما هو مذهب المتأولين وقول من عطف
قوله والراسخون في العلم على الله تعالى والتاويلات مذكورة في المطولات على
وجه الاستقصاء الثالث في نفي الاتحاد والحلول الخ المبحث الثالث
في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو انه كان شيء واحد بعينه صار شيئا اخر
وهذا هو معلوم الضعف والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره
فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متمايزان لا واحد وهذا ينافي
الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا لانه حينئذ اما ان عدما ووجد ثالث فليسا
متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الاخر فكان
المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا وان كان المعدوم
هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد لانه حينئذ لم يصر الاول الثاني بل عدم

الاول قيل لا نسلم انهما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا
موجودين متعينين وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين
واحد كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي
صارا بهما موجودين متعينين اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين
الاوليين او وجودا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالوجود ويلزم
عدم الاتحاد وان كان الثاني يلزم اما ان يكون كل من الوجودين
والتعينين الاوليين باقيا اولا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد
موجودا بوجودين ومتعينا بتعينين وهو محال واما انعدامهما وحصول
ثالث والاول محال والثاني يلزم نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان
والا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو محال واما الثاني وهو
الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع
قيامه بذاته وهو ممتنع الحلول لله تعالى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول
عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا
اتحد الاقانيم الثلاث الاب والابن والروح القدس واتحد ناسوت
المسيح واللاهوت وحل الباري تعالى في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة
انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مرتبة انتفى هويته وصار الموجود هو الله
تعالى وحده وهذه المرتبة هي مرتبة الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل
في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده
وان ارادوا به غيره فلا بد من تصوره اولا ليتأتى التصديق به نفيا

او اساسا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد   الرابع في
نفي قيام الحوادث اه   المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم
ان الصفة للشيء اما ان تكون صورة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره
كالسواد للجسم والشكل والحسن واما ان تكون صورة في الموصوف مقتضية لاضافته
الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك
جسم ما فانها صفة متقررة في الموصوف ويلحقها اضافة الى امر كلي هو تحريك
اجسام كان ما لزوما اوليا ذاتيا ويدخل تحت ذلك جزئيات غير محصورة دخولا ثانيا
فان تعلق الاضافات المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس يتعلق بالذات فانه
لو لم يكن جماده اصلا لاجل الامكان لم يصح اضافة القدرة الى تحريكه ابدا
مانع ذلك وكون القدرة على تحريك جسم ما والقدرة لا تتغير بتغير احوال
المقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية والسبب في ذلك
ان القدرة لما كانت مستلزمة للاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الحركات
المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي الاول اي
الكلي الذي يتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلهذا لا تتغير القدرة به واما الجزئيات
فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات الجزئية الواقعة المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير
المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم الموصوف به يلحقها اضافة الى
المعلوم يتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا ليس بموجود ثم كان اذا تغير
العلم بان زيدا موجود تغير الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم بشيء
بخصوص الاضافة به حتى ان العلم المضاف الى شيء كلي لم يكف ذلك بان يكون

علما بجزئي بل يكون العلم بالشيء علما مستانفا بازائه اضافة مستانفة وهيئة
للنفس لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تجعلها ليس مثل
القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا تكون صورة في الموصوف
بل مقتضية لاضافة الى غيره مثل كونك يمينا وشمالا فانه اضافة محضة بخلاف القدرة
والعلم فانه هيئة متقررة في الموصوف يعرضها اضافة لازمة او لاحقة فالموصوف
لها ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير ما في المتن
فنقول صفات الباري تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم
والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان   ن
وهذه الاضافات يتغير بتبدلها والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة
وهي حادثة لا يتغير ولا يتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته لنا وجوه
الاول ان بعض صفاته لو حدث تعالى الله عن ذلك لان المقتضي لصفاته ذاته
وبعض الموجب دال على بعض موجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا والشيء
منتفيا الثاني ان كل ما يتصف به الباري صفة كمال لامتناع اتصافه
بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو
محال الثالث لو صح اتصافه بحادث لصح اتصافه به ازلا لانه لو قبل ذاته
صفة حادثة لكان قبول الذات لتلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او منتهيا الى ما   يلزمه
لازمه وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او
منتهيا الى ما يلزمه لكان قبول الذات تلك الصفة الحادثة عارضا فيكون
الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية هي لازمة له فهو المطلوب وان

وان لم يسنده الى فاعله لازمة لزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد ان يكون
قبول الذات لتلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او مستندا الى فاعله لازم له واذا كان
قبول الذات لتلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او مستندا الى فاعله لازم له ولا ينفك
تلك الفاعلية عن الذات فصح اتصافه تعالى بتلك الصفة الحادثة ازلا وصحة اتصاف الذات
بالصفة موقوفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات
والصفة والنسبة موقوفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة موقوفة
على صحة وجود الصفة فان صحة الموصوف موقوفة على صحة وجود الموصوف وعلى صحة
وجود الحادث في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة
عن سبق الاولية والجمع بينهما محال وبيان ان كل ازلي لا يتصف بالحادث ينعكس
بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى
متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المط والدليل
على هذا الحكم بدون العكس بعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحوادث
ثبت ان الله لا يتصف بالحوادث لان الله ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحوادث
فان الله لا يتصف بالحوادث وقيل اتصاف الذات بالصفة عين صحة وجود الصفة في نفسها
ولانه يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان صح صحة اتصاف الذات بالصفة
ازلا لان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي
كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه لا نزاع في ان صحة الاتصاف عين صحة وجود
الصفة لكن صحة الاتصاف ليس موقوفة على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف
موقوفة على كليهما وكليهما موقوفة على صحة وجودها وللقائل ان يقول صحة الاتصاف

بها غير موقوفة على صحة وجودها فان صحة المقدور عن الفاعل لا تتوقف الا على
صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق او فوات شرط
لم يضر ذلك في صحة الصدور منه الرابع المصحح للصفة الحادثة اذا كان ح اته
تو او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات
ولوازمها الى صدور الحادث في ذلك الوقت او قبله على السواء فكما جاز حدوثه
في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله وبعده في ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح
وان كان المقتضي الصفة الحادثة وصفا اخر محدثا ننقل الكلام في مقتضي
ذلك الوصف الحادث فيلزم التسلسل وان كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير
ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف اخر محدث كان الواجب مفتقرا في صفته
الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمعارض على
كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال بانه تعالى لا ينفعل عن غيره
ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير ان لا يحدث بعض صفاته فانه يجوز ان يقتضي
ذاته صفات متعاقبة يكون كل واحدة منها مشروطة بالواحدة الاخرى فلا ينفعل عن غيره
بل ينفعل عن ذاته تعالى فان المقتضي لحدوث صفة بعد الواحدة الاخرى ذاته فيجب
الانفعال عن ذاته على هذا الوجه واما على الثاني فبان يقال هو كمل كل ما يصح
اتصافه به موصوف بكماله لا نسلم انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون
الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف في اما اذا كان لها خلف فلا يلزم
نقص فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وكان
تعلق الارادة بها في ذلك الوقت والكمال حاصل لما زال فيكون الكمال موجودا محفوظا

ای الف بویلی نکادم قاسم کم لام ابدر لام المغلطوشر ... دیدم بدلا

فهو كان في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان كل واحد من تلك الصفات المتعاقبة
يجب ان يكون صفة كمال فعند زوال الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة كمال
لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي
اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا
والحاصل ان كل واحد من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختصة
بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال حينئذ الصفة التي هي بعدها وهو
مختص بها واما على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة لانا لا نم انه لو صح اتصاف
ذاته تعالى بصفة حادثة لصح اتصافه بها ازلا لان امكان الاتصاف بالصفة الحادثة فرع امكان
الصفة الحادثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة الحادثة
لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها او بوقت
معين وحال حدوثها لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت واما على الرابع فبان يقال
المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار ولا يلزم احد المحذورين لانه ح يجوز
ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحا احتج الكرامية على جواز قيام
الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين الاول انه تعالى لم يكن فاعل العالم ضرورة
كون العالم محدثا ثم صار فاعلا والفاعلية صفة ثبوتية فالمقتضي قيام هذه
الصفة الحادثة بذات الله تعالى والثاني ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى
لمطلق كونها صفات ومعاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لانه
عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة
فان صحة الاتصاف امر وجودي والامر العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي

١٠٥٦ مسجد ... کز فتوی کی صبح دم ... المسک مسجد که هر گوشه ... الله اکبر ...

والحادثة تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات
الحادثة بذاته تعالى لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام اجيب عن الاول
بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق
عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة
حقائقها المخصوصة او لعل القدم شرط لصحة الاتصاف والعدم وان كان عدميا
يجوز ان يكون شرطا لان العدمي يجوز ان يكون شرطا للوجودي او لعل الحدوث
مانع من صحة الاتصاف والحاصل انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد في الاستدلال
بامتناع التغير عليه لاستحالة الانفعال في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا [illegible]
المقصد الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع جمهور العقلاء على انه سبحانه وتعالى
غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية فان هذه الامور
تابعة للمزاج الذي هو كيفية حادثة عن تفاعل العناصر وهو منزه عن الجسمية والتركيب
قال الامام والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع
والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى البعض صفة كمال
وبالنسبة الى البعض صفة نقص وانما الفاعل لا يشبهه على الخصوص منها واذا كان
كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها قال و
لقائل ان يقول لم لا يدعي ان ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر في عقلك ...
والاول لا بد له من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته مستلزمة لكونها معينا
من غير ان يتوقف عليه ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم من عدم علمنا بذلك المعين
المعين واما عدمه في نفسه فلا وللقائل ان يقول التمسك بالاجماع في العقليات

يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض مبانع
انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء
والباطنية ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل
الا في الجسم لانه تعالى منفك عن اعتدال يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء
المسبب والمعتمد في ذلك ان تلك اللذة ان كانت قديمة فهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان
يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى الحادث قبل ذلك موجود ولا مانع
لكن ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محلا للحوادث والحكماء قالوا ان
كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تألم به ولا شك ان كماله اعظم
الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا يبعد ان يلتذ به وان يسمى ذلك اعظم اللذات
قال الامام والجواب انه بطل باجماع الامة وقيل ان اللذة والالم اللذين من توابع المزاج
لا شك في استحالتهما عليه واما قول الامام ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به
وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى الحادث قبل ذلك موجود ولا مانع
فانما يصح اذا كان الملتذ به فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي
الايجاد متحدا مغايرا للداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد
الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والا لم
المذكور لا يبطل الالم اذ ليس الجميع ذلك فلا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله
يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون
في حقه تعالى علمه بكماله وسرور النوع واللذة اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان صحيح ليس
بمفيد لانه مبني على الانفعال والتمسك باجماع الامة مفيد في عدم اطلاق لفظ اللذة والالم عليه

تعالى لان كل صفة لا يجوز بها الاذن الشرعي لا يوصف بها واما في المعنى الذي ادعاه الحكماء
فالاجماع غير حاصل وفي نفي الالم عنه تعالى احتاج الى بيان لان الالم ادراك منافي والمنافي
له تعالى العصل الفصل الثالث في التوحيد لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث
في التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود نفس ذاته
فلو شاركه في وجوب الوجود غيره لامتاز عنه بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا هف
قيل عليه لا يلزم من الامتياز بالتعين التركيب في الماهية واجيب بانه لما ادعى المص
بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه لو شاركه
غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وان يمتاز بتعين زائد على نفس
وجوب الوجود بالضرورة فحينئذ يكون واجب الوجود الذي فرض اخراج وجوب الوجود
الذي هو نفس ذاته والتعين الذي صار به علة ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته والا
لازم ذاته والا لانحصر في شخصه فيكون بعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا هف
قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا
لكان مغايرا لما به عاريا من كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك
وما به الامتياز فان لم يكن بين الطرفين ملازمة كان اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة هف
وان كان بينهما تلازم فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلولا لغيره هف وان
كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فليس هو هو ثم الكل واجبا فقيل
عليه هذا ابناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو باطل والا لكان اما داخلا في الماهية او
خارجا وكلاهما باطل على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات
ومحال لغاية الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان في اجبا لكان

زهبیک تمل اسامی لیکن ات الدور متصل سر رکه کرمثل وار

للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته فالواجب لذاته اولى
بان يكون ممكنا لذاته بعين ما ذكر وايضا انه بنا على كون المعنى وصفا ثبوتيا زائدا وهو بعد ما ذكر
وايضا انه معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية ومخالف له في الوجوب فوجوبه
ووجوده متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو محال والا صح انفكاك كل منهما عن الآخر
فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته فيكون بينهما
ملازمة فيمتنع ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر لاستلزامه الدور فيمتنع ان يكون
الوجود مساويا للوجوب والا فكان الوجود واجبا بعين ما ذكر ولا جواب عنه الا بان الوجود مقول
على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب ايضا
مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص المحصل ان لزوم التركيب
من عدم كون الوجوب مشتركا اي كل من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد ينبغي
ان الكلام كذلك ثم قوله بعد ذلك ثم قوله بعد ذلك ان استلزام الهوية الوجوب كان
الوجوب معلولا للغير فيه نظر لان الخلف انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب
اما اذا كان هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية
كون الهوية معلولة للغير بل يلزم ان يكون الهوية غير واجبة بانفرادها وانما يكون واجبة
بصفة تقتضيها ذاتها ولو قال ان الاول الوجوب صفة غير واجبة بدون الموصوف فيكون
معلول الغير لحصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي بناء على مذهبه
فانه يعتبر الوجوب المجعول علة العدم فالوجود ويكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب
واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته اولى بان يكون ممكنا اعاده لما مضى وقد مر الكلام
عليه في المعارضة بكون الواجب مساويا للممكن فقد تبين ان اشتراكهما في الوجوب ليس بالتواطي والمهية

الذي

الذي هو كالسنة اخر ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا يجمعهما هذه
الكرة فانه من عادة المتحذلق لا يدري الى اي شيء يتادى كلامه ولا يبالي التفصي عن الالزام بالحكم
من جهته وكان من الواجب ان يعول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون
محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا
للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي يمتاز بها كل واحد من الآخر لا يكون داخلا
في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والا لما امتاز فهي خارجة مضافة الى المعنى المشترك
فان كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود متمايز عن الآخر
وان كانت في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فهو عرضي ذاتي لا يكون
واجبا لا لعلة الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لا ما بينهما ان المعنى المشترك
لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك بل مع مخصص بل اشتراكه فان قيل المخصص حاصل
وكل واحد منهما بخصوصه بانه سلب الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وكل واحد
هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية فيما اخر يدل على نفي الشريك ان الوجود
الخارجي المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد شخصي لانه لو كان
مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما يكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما
عن الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة مضافة اليهما فان كانت في كل واحد منهما كان
كل واحد منهما من حيث هو موجود متمايز عن الآخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا
لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها
فعلى هذا تلك الخصوصية تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة الخصوصية
الذاتي من حيث هو لم يوجد منهما الا واحد ولو كان بخصوص حاصل في تلك الخصوصية لان العلة يجب

ان تخصص بعض من المعلول فيكون لها خصوصية اخرى فيلزم الدور او التسلسل او انتهاؤها
الى الخصوصية الاولى بعينه فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير لزم الامكان وان كان
داخلا في حقيقتهما لزم ان يكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو
محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن احد منهما واجب الوجود وان كان
عارضا لهما وكل عارض محتاج الى الوجود وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف
وايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية ووجود عارض لها فلم يكن احد منهما واجبا لما ثبت
ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجهة اخرى في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مسبوق
بتقرير مقدمتين احديهما ان الشيئين قد يتغايران بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان
العاقل يعقل ذاته وقد يتغايران بالاعيان والمتغايران بالاعيان هو ان يكون في امر
عارض كهذا الجوهر وهذا النوع في الوجود وقد يتغايران في امر مقوم مستقلا تحقق على
امرين فصاعدا واحدهما ما يطلق عليه وذلك ما يتحقق فيه واجتماعهما اما مع امتناع الانفكاك
عن احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض وفي اللزوم لا يخ
اما ان يكون ما يتغايران فيه لازما لما يتغايران به فيكون المتغايران لازم واحد وهذا
غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يتغايران به لازما لما يتغايران
به فيكون الشيء الواحد ملزوم متغايران متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان
ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم
واما العروض فاما ان يكون ما يتغايران فيه عارضا لما يتغايران به وهذا ايضا غير منكر
كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا النوع عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما
فان الوجود مفهوم لهما حيث هما موجودان وعارض لهذا هما المتغايران بالكلية واما ان يكون

ما يتغايران به عارضا لما يتغايران فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسان الموجود لهذا
وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسان مقوم لهما و
موجود لهما اصلا حيث هي الحصة وما بينهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة
من صفاته كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى
له مثل الفصل للخاصة كالناطقة للمتعجبة ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجبة للضاحكة ومثل العرض للضاحكة
للعرض كاللون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء معلولا لسبب
ماهية التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية يوجد بسبب
الوجود ولا يمكن ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض
ثم يجب ان يكون سببا للوجود واذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود
موجود وانه انما يكون موجدا للشيء اذا كان متعينا لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج
وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين ان كان
بعينه ذلك لانه واجب الوجود اي تعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا
هو المط وان لم يكن تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه
واجب الوجود بل تعينه لامر اخر اي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول لانه اذا كان
واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره
لان التعين اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهية على التقديرين يلزم
من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما
لصفة غيره وهو محال لانه حينئذ يلزم ان يكون الوجود الواجب بسبب ماهية غيره او بسبب صفة اخرى.

اما لان اللازم من الشيء لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا
للازم او طرفيه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما
للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة يجب ان تتقدم على المعلول ويمتنع ان يتقدم
الوجود الواجب قبل تعينه وعلى التقدير الاخير وهو ان يكون الملزوم علة للازم
او جزء من علة او يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون الواجب الوجود
معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا للتعين فهو اولى بان يكون معلولا ايضا
لان العارض للشيء مفتقر الى ذلك الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب الوجود
عارضا للتعين لا يكون علة للتعين والا لكان لازما له فيكون تعينه لغيره فيتضاعف
الامتناع فيكون اولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فلا يكون معلولا
ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة التعين لان العلة يجب ان تتقدم على المعلول
ويمتنع ان يتقدم الوجود الواجب قبل تعينه فيكون الواجب الوجود المتعين معلولا وان
كان التعين عارضا للوجود الواجب فيلزم معلوليته ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب
علة التعين والا لزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين
ولا ان يكون التعين علة للوجود والا لكان لازما له لا عارضا فتعين ان يكون واجب
الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح اما ان يخصص تلك الطبيعة
الموجبة للتعين بعين تلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر حصصها اولا ثم
عرض لها التعين بعد تخصيصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصيتها لذاته يحتاج
وهذا محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين اللاحق ويتسلسل

الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون
تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب وحجة
المتكلمين على نفي الالهين لو جعلنا احدهما انه لو فرض الهان لاستندت الممكنات بالنسبة
اليهما اي يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان
فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات
فيكون جميع الممكنات مقدورا للكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء
من الممكنات لانه ان وجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون احد منهما موثرا فيه او يكون احدهما
موثرا فيه دون الاخر فلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون احد منهما موثرا فيه فلانه
يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون الموثر احدهما فقط فلانه لما كان
ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا
بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون واحد منهما موثرا فيه او يكون
احدهما موثرا فيه دون الاخر يرجح بلا مرجح واللازم باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد
شيء من الممكنات وان كان كل واحد منهما موثرا فيه يلزم اجتماع موثرين مستقلين على
اثر واحد بالشخص فلا يوجد شيء منها فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم
باطل فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المطلوب ايضا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة
جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
والا لكان ممتنعا لا ممكنا فح اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا وساكنا في
حين او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو محال او يحصل مراد
احدهما وحده فيلزم عجز الاخر فيعجزه ان كان الها يكون محالا لان العجز انما يتعقل في حق

وجوده ووجود المعلول في الازل محال فالعجز عنه لازم وان كان حادثا فلا يوجب لان هذا
انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي قدرته القديمة ولا يوجب وان
لم يكن الا الآخر اراده سكونه فسكون المانع اراده الآخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها
لما ذكرنا ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره
فيصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعل السكون لولا هذا فاذا لم يقصد احدهما
الى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد الى ضده لكن ليس عدم احدهما على الآخر اولى من العكس
فاذا يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للآخر من القصد وهو التمسك في اثبات التوحيد بالدليل
العقلية لان صحة الدليل النقلية غير موقوفة على ان الاله واحد الباب الثاني في صفاته
لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته تعالى الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول في
الصفات التي يتوقف عليها افعاله والثاني في سائر الصفات الفصل الاول فيه اربعة مباحث الاول
في القدرة والثاني في انه تعالى عالم والثالث في الحيوة والرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة ذهب جمهور
المليين الى ان تأثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته
كتأثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها فاثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث
لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة
وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضمام وجود الارادة وعلمها الى القدرة والفلاسفة
لا ينكرون ذلك وانما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة
حصوله معها او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله
مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة على حالها حكموا بقدم العالم

والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما
ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا بد ان يدعو الا الى
معدوم والعالم به يدل الحجة على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينافي كون
تأثيره تعالى في العالم بالايجاب والاول ثابت لما ثبت ان العالم حادث فيستحيل الثاني فانه
انه تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره تعالى في وجود العالم على شرط حادث لزم
قدم العالم سواء توقف وجوده عنه على شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة
امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فان توقف تأثيره تعالى في وجود العالم على شرط حادث
فاما ان يتوقف على وجود شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تأثيره في وجود العالم
على وجود شرط حادث فينقل الكلام فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال
وان توقف تأثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة لا الى
اول لها وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا طبق
بما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فان لم يكن في الثاني اي فيما مضى الى يومنا هذا ما لا يكون من الحوادث
بازائه في الاول اي في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث
يساوي الزائد اي الثاني الناقص اي الاول وان كان الثاني زائدا على الاول بعدد ما مضى
من الطوفان الى يومنا هذا فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان كان في الثاني ما لا يكون
بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني زائد على الاول بعدد متناه فيكون
الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بعدد متناه متناه فان قيل لا نم ان الباري
تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم قوله لامتناع
تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نم فان تخلف الاثر عن المؤثر التام انما يمتنع اذا كان الاثر

ممكنا وهو مم فان وجود العالم في الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان
اما متحركا او ساكنا وكل منهما محال فوجوده في الازل محال فتخلف الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده
ازلا فان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر اجيب بانا لا نم
ان وجود العالم في الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل من الموجد ممكن متعاقب
ووقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن
كان من الممكن ان يعدم وجوده فانه لو وجد قبل ان يوجد بمقدار يوم لم يبعد لكونه ازليا
فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع فقبل لا نم انه اذا كان
الباري موجبا وموجدا بالتأثير على انتفاء وجود حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث
متعاقبة لا الى اول قلنا لزومها مسلم قوله وهو مم قلنا لان جملة ما حدث الى حوادث قلنا
ان سند الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفين بالزيادة والنقصان وهو مم لان الجملتين
غير موجودين لا اتحادهما توجد على سبيل التعاقب والتصرم فلا يوصفان بالزيادة والنقصان
اذ الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات ونوقض قولهم الجملتان غير موجودتين بانه
فلا يوصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات
مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان
دورة تامة لفلك الشمس ولقائل ان يقول بان امتناع حوادث متعاقبة لا الى اول متوقف على تطبيق
الجملتين وتطبيق الجملتين مم لا لان الجملتين لا يوصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة
من حيث هي موجودة فان الوجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا قال
ما ذكرتم من الحجة لا يصح الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر وتم تبيين ان يكون واجب الوجود
هو القادر ثم لا نم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل

الاثبات

الا لكان موجودا فقد عالم الحسي ولا جسماني فاذا اختار او ذلك القادر المختار هو الذي اوجد
العالم بالقدرة والاختيار قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل
مفتقر الى مؤثر محدث لان تأثير المؤثر فيه اما حال الاتحاد اولا والاول ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد
الموجود فتعين ان يكون تأثير المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم
حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثر الموجب العدم الا بتوسط حوادث
متعاقبة لا الى اول وهو مم ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تأثير الموجب في ذلك الوسط
حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا نم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك
لو كان تأثيره حال الوجود في الاثر الموجود وليس كذلك بل تأثير المؤثر حال الوجود في
الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي بان يوجدها
فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وهو مح اجيب بانه ليس للماهية
حال غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية
من حيث هي موجودة او معدومة وان لم تكن لا تخلو عن احدهما وتأثيره حال الوجود في الماهية
من حيث هي بان تحققها اي يوجدها الا ان تحقق وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو
عن الوجود والعدم فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان المراد
بحال الوجود زمان وجود الاثر وان وجوده ولا محذور وان يؤثر المؤثر في الاثر زمان
وجود الاثر وان وجوده لان الاثر لا تأخر عن المؤثر بالزمان بل يقارنه في الزمان لكن
الاثر بالذات متأخر عن المؤثر فتأثير المؤثر في الاثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر وبالزمان
معه فلم يحصل للاثر حالة غير حال الوجود والعدم ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه حال الوجود
ايجاد الموجود لان الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متأخر و[illegible]

في حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير ممتنع   احتج المخالف بوجوه اه   احتج المخالف
اي القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر بوجوه اربعة الاول ان المؤثر في وجود
الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرايط وجودا كان او عدما وجب الاثر
لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرايط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا
بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع
للشرايط واذا كان يمكن ان يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال وان لم
يستجمع للشرايط المعتبرة في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع وجود المشروط بدون المؤثرة
الشرط اصلا واما ان المؤثر المستجمع للشرايط المعتبرة في المؤثرية لا يجب اثره بل يكون تارة
مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة في الحالين ولا نسبة الى كل منهما فلو كان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال قلنا لا نم استحالة ذلك فان القادر يرجح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح احدهما على الاخر كما ان الجايع يختار احد الرغيفين المتماثلين
من كل الوجوه من غير ترجيح احدهما على الاخر وكذلك الهارب من السبع او العدو يسلك احد السبيلين
المساويين بلا مرجح قوله وليس ذلك اشارة الى جواب اعتراض تقريره ان تجويز احد الامرين
المساويين بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع تقرير
الجواب ان ترجيح القادر احد مقدوريه المساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان
بداهة العقل شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببداهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف
ترجيح القادر احد مقدوريه المساويين بلا مرجح فان بداهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق
وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المساويين بلا مرجح محال سواء كان في حدوث الحادث
او في احد مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز والاخر بالامتناع تحكم بلا حجة والمختار

هو الذي فعله يكون بالارادة وداعية والداعي مع المرجح ولذلك يرجح بلا مرجح
والجايع والهارب انما يختار كل منهما احد المتساويين من غير مرجح بل غايته ان المرجح غير معلوم
وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع واجيب بان المؤثر المستجمع شرايط الممكنة فلا يمتنع
عنه الفعل ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه
لما تعلق الارادة به حدث على سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه
من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل بعد تعلق
القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر
نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره
استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز
ثابت فاذن تعلق القدرة بالمقدور موقوف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور موقوف على تعلق
القدرة عليه فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا
يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا لان كون المؤثر في الاثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان
يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت
ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذن الايجاب موقوف على ثبوت الاثر في
نفسه موقوف على الايجاب فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم
القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير متوقف على
القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه فانفك الدور الثالث ان
المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا فتمكنه يقتضي حال حصول احد الطرفين
ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان

وجودا او عدما واجبا واذا كان الحاصل من الطرفين واحدا كان الطرف المقابل للحاصل
ممتنعا فلا يكون الممكنة حال حصول احد الطرفين متحققة كالتي هي الممكنة من الواجب والممتنع
واجيب بان ما ذكرتم يقتضي نفي الممكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول بالممكنة من الطرفين في
حال حصول احد الطرفين بل نقول الممكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال
او نقول الممكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود
او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن
والممكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن مع ما عليه من الوجود او العدم واجب او ممتنع والممكنة
غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما
غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور
لا من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم قيل على الاول ان الممكنة الحاصلة في الحال
من الايجاد في الاستقبال ممتنع لان الحصول في الاستقبال ممتنع لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
في الحال وحصول الاستقبال في الحال ممتنع فالحصول في الاستقبال ممتنع لان امتناع الشرط مستلزم
لامتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن الممكنة في الحال من الايجاد
في الاستقبال والجواب انا لا نسلم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال
بل شرط الحصول في الاستقبال حصول الممكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال واجتماع الممكنة
في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فان حصول
الممكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال
ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول الممكنة وحصول الفعل في الحال هذا
الحال الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر يجب ان يكون

ممكنا

ممكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان الترك غير مقدور لان الترك نفي محض وعدم
مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا وفعلا اجيب بان القادر هو الذي
يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان امتناع الفعل عن فعل
الضد اي عن فعل الترك ثم فرع على انه هو قادر على كل الممكنات لما ذكر انه تعالى
قادر فرع عليه انه هو قادر على جميع الممكنات خلافا للفرق سنشير اليهم والى تفصيل مذاهبهم لنا
ان الموجب للقدرة ذاته هو ونسبته الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختص قادريته بالبعض
دون بعض لافتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية
هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما
يحيلان المقدورية قيل للقائل ان يقول ان عرفت بالبداهة ان المخصص ممتنع ام بالدليل
فان قلت بالبداهة فهو مكابرة وان قلت بالدليل فاين الدليل عليه فما في الباب ان يقول
نحن لا نعلم جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق ان يقال انه تعالى خالق الممكنات الموجودة وذلك
دليل على انه هو قادر على الكل قالت الفلاسفة انه هو واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق
القول عليه حجة وجوابا وللقائل ان يقول لهم على وجه الالزام انه هو هو الوجود الخاص المعروض
للوجود المطلق عندكم فعلى هذا حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه هو اكثر من واحد لان الوجود
المطلق اعتباري وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتأثير المؤثر كما
ذكرتم في الصادر الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان والوجوب بالغير اللذان من الامور
الاعتبارية شرطا لتأثير المؤثر وباعتبارهما يصدر عن الواحد الكثير وقالت المنجمون ان مدبر هذا
العالم اي عالم العنصريات وهو ما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما ثبت بلغ
من ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب واوضاعها فاجيب عنه

بانه عاده ما ذكرتم ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبة على تغيرات احوال الكواكب واوضاعها
وهو الدوران والدوران لا يفيد علية المدار للدائر لتخلف العلة عن الدوران في المتضايفين
فان كلا من المتضايفين مرتب على الاخر وجودا وعدما فيكون الدوران فيما بينهما مع
ان عليتهما ليس بعلة للاخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة وشرطها ولازمها مساوٍ
في الوجود للمعلول المساوي والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة وقال الثنوية
والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريرا وقال الامام فاعل الخيرات خير وفاعل
الشر شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان
فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل
الخير والشر والمانوية ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك
والجميع يقولون ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله
شرا ويمتنع ان يكون فاعل واحد واحد افعاله كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير
والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان
عنيتم به غيره فبينوا وقال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون
فاعلهما واحدا وجوابه ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما
واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن
ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى قول المصنف الترمذي وقال النظام انه تعالى لا يقدر
على خلق فعل القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور واما ان فعل القبيح محال فلانه يدل على
جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلان
المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه انه قبيح

بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله متحقق لان القدرة زائلة
لان القبيح ح يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور وكونه مقدورا لا ينافي
كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد اي مقدوره لان مقدور العبد
اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه
طاعة او سفها او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانه يعرض للفعل من حيث انه
صادر على العبد والله تعالى قادر على مثل ذات الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه
ان يوجد عند توفر دواعيه وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور
العبد مقدورا لله تعالى فلو اراد الله تعالى مقدور العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الدواعي
ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق
به ارادة اخرى مستقل والتحقيق انه يمكن ان يكون المقدور مشتركا اذا الاحد من حيث
غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك فمن حيث ملك الاضافة
والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون
مقدور احدهما للاخر   الثاني انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه   المبحث الثاني في ان الله
تعالى شيء انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع
توجه قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل المختار هو ان يفعل بحسب القصد فيمتنع توجه قصده
الى ما ليس بمعلوم فالله تعالى يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما
فيكون عالما الثاني ان افعاله تعالى محكمة متقنة لان من تأمل احوال المخلوقات وتفكر في منافع
الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها   ح

وقوله وما ترى من عجائب افعال الحيوانات منها ما يرى فمن اقدار الله هو والالهام اليها
اشارة الى جواب دخل يورد الدخل ان احكام الفعل اى كونه ذا ترتيب لطيف وتأليف
عجيب لا يدل على حكمة موجدها فان الحيوانات منها ما يرى من عجائب افعالها وترتيبها
اللطيف وتأليفها العجيب كفعل النحلة من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام
والاتقان مع انها ليست بحكيمة تقرير الجواب ان ما يرى من اتقان احوال الحيوانات فهو من عجايب م
اقدار الله هو اياها على تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال
الله هو واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان
افعاله محكمة متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا شعور بوقوع الفعل
المحكم المتقن ممن هو جاهل الثالث ان ذاته تعالى هوية مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة
له فيكون عالما بذاته لان العلم حصول الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته
هو مبدأ لجميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعلم بالمبدأ علم بما له
المبدأ لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا واسطة ومن جملتها انه مبدأ
لغيره وذلك يستلزم العلم بالغير الذي هو ذا المبدأ فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث
وقوعها في سلسلة المسببات النازلة من عنده اما طولا كسلسلة السببية المترتبة المنتهية
اليه وذلك الى غير ... او عرضا كسلسلة الحوادث التي ليس لها من جملة كون الجميع ممكنة محتاجة
اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه هو الرابع
انه هو مجرد عن المادة ولواحقها قائم بذاته كما سبق وكل مجرد قائم بذاته يمكن ان يعقل
ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد قائم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم بالذات
يكون منزها عن شوائب المادة بعيدا عن العلائق الموجبة التي لا تلائم ماهيته عن ماهيته

وكل ما هو كذلك فمن شأن ماهيته ان يصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى
تصير معقولة وان لم يعقلها كان ذلك من جهة العاقل الذي من شأنه ان يعقلها فكل مجرد قائم
بالذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل
يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة
ان يعقل م المعقولة والحكم على شيء بشيء يستدعي تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع
غيره وكل ما يمكن مع غيره يصح ان يكون مقارنا للمعقول الآخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا آخر
يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد في الخارج قائما بالذات لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف
على المقارنة في العقل لان صحة المقارنة المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة
المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل
والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على
المقارنة في العقل وغير مشروطة بها والا لزم الدور ويكون الشيء شرطا لنفسه فثبت ان صحة المقارنة
المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل لان كونها في العقل مقارنتها في العقل فلو اشترط
في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل لزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها
في العقل لان المتقدم شرط المتأخر والشيء لا يكون شرطا لنفسه فيصح مقارنته لمعقول آخر
في الخارج فاذا وجد في الخارج هو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على
المقارنة في العقل ان يحصل المعقول الا في صحة حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان
مجردا قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير لحلوله فيه او حلوله في الغير والمقارنة
المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة وامتنع منها اثنان فيبقى ان يكون صحة المقارنة بالثالث وهي صحة
مقارنته للمعقول الا في مقارنة المحل للحال وحينئذ كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج

وكان مجردا تام الذات يصح ان يقارن المعقول الصرف مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون
عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى للتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد التام بالذات وكل
مجرد تام بالذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه لذاته
لان يعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله لذلك الغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان
فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية
يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل
ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله بذاته
اما بحصول ذاته او حصول مثاله والكل باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا لزم اجتماع المثلين [illegible]
محال فبقي ان يعقله بحصول ذاته وذاته دايما حاصل لا يغيب عنه فيجب ان يكون عاقلا لذاته
دايما ويجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة
من لواحق المادة كما بينا فتحقق ان الله تعالى عالم بذاته وبكل ما هو موجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران
معتمد الحكماء وقال المحقق فيهما نظر اما في الاول منهما فلانا لا نم ان ذاته حاضرة له لان حضور
الشيء للشيء يقتضي الاثنينية فيمتنع ان يكون الشيء حاضرا لنفسه وايضا العلم هو حصول صورة الشيء في
العالم ويمتنع حصول الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لا نم انه عالم
بالمبدا الى كونه مبدا لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية
ولئن سلم انه اضافي مبدا لغيره بلا واسطة ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم
بما هو مبدا له بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده واما في الثاني منهما فلانا لا
نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه لم لا يجوز ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل او يعقل [illegible]

الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم وان سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نم ان كل
ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فان بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره ولكن
لا نم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان صحة مقارنته للمعقول
غير مشروط بكونه في العقل فان مقارنته للمعقول في غير مقارنته للعاقل فان الاول مقارنة
الحال للمحل والثاني مقارنة المحل للحال فلم لا يجوز ان يكون صحة الاول مشروطا بالثاني وان سلم ذلك لكن لا نم ان كل ما يصح
للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نم ان القوة من لواحق المادة واعلم ان الوجهين
على الوجه الذي ذكره الشارح اندفع عنهما اكثر هذه الاسئلة صح الحاشية لوجوه
الى آخره صح الحاشية اي الكاتب لا نم عالم بوجوه [illegible] الاول انه لو لا يعقل شيئا لانه
لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فانه لو عقل شيئا لعقل انه يعقل
ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لما مر وفي ضمن ذلك عقله لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل
اما هو اضافة بين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول في العاقل واياما كان يستحيل
ان يكون الشيء عاقلا لذاته اما الاول فلانه لا يتصور النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة
صح تغاير المنتسبين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في نفسه وهو ظاهر وحصول صورة الانسان في نفسه فانه لو
ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه
اجيب عنه بان علمه بذاته صفة قايمة بذاته متعلقة بذاته فعلمه بذاته علمه حاصل وذلك يقتضي تغاير علمه
بذاته فلم يلزم من علمه لذاته حصول الشيء في الشيء ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان
علمه لذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة اليه علمه بذاته والتغاير
بالاعتبار كما سيأتي ان شاء الله تعالى الثاني ان علمه لو لا يكون حادثا كما سنذكر فعلمه صفة قايمة
بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع في ان

لا يصل الى ان يكون بعض
المجردات لا يصح ان يعقل
مع غيره ولم (؟) صح

في ان يكون ذاته هو قابلا وفاعلا الثاني انه هو ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال
او لا يكون صفة كمال واياما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة الكمال
لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره اي بالعلم الذي هو صفة كمال وهو محال
وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزهه عنه اجلالا لان ذاته يستحيل ان يتصف بالنقص واجيب بان
العلم صفة كمال ويمتنع كون الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة
لكونها صفة ذاته تم لا لان هذه الصفة كمال آخر انه من حيث انه متصف بها   ثم قال الاول
انه عالم بكل المعلومات   ذكر هاهنا على القول بانه عالم الاول انه هو عالم بكل المعلومات
كما هي لان الموجب لعالمية هو ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته
كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختص عالميته بالبعض دون البعض
لافتقر الى مخصص في كونه عالما بالبعض دون البعض اي مخصص وهو محال قيل القائل ان يقول
اعرف بالله ان المخصص مساح ام بالدليل فان قلت بالله فهو عدل كابرت وان قلت
بالدليل فاين الدليل عليه اي الباب السؤال عنه وجوازه بسبب المخصص او امتناعه
والحق انه هو عالم بالكليات والجزئيات والكليات على الوجه الكلي والجزئيات على الوجه الجزئي
كالمبنيات وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات اي يعلم الجزئيات
من حيث طبايع مجردة عن المخصصات من حيث تعلق باسبابها لكون الادراك مع كونه
كليا يقينا غير ظني منسوبة الى مبداء طبيعة النوعية موجودة في شخص ذلك لا انها غير موجودة
في ذلك الشخص بل يحكم بانها موجودة في غيره والمراد ان تلك الجزئيات اما تدرك باسبابها
من حيث طبايع ايضا لم يختص بتلك الجزئيات طبعه ذلك المبداء كالكسوف الجزئي فانه
قد يعقل وقوعه بسبب الحركات الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما يعقل الجزئيات وذلك

غير الادراك الجزئي الزماني اي الذي يحكم به انه وقع الآن او قبله او بعده مثل ان يعقل
ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي في وقت كذا وهو جزئي في مقابلة كذا ثم
ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا
له على الوجه الاول لان هذا الادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وذلك الادراك الاول يكون ثابتا ابد الدهر كله وان كان علما بجزئي وذلك ان العاقل
يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في وقت
معين من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي بين القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانه يكون
يعقل ذلك العاقل هذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده والاحتجاج على انه
لا يعلم الجزئيات على الوجه الذي يتغير بتغيرها بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي كما لو علم كون ن
زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم اي عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل او التغير في صفاته لانه ان بقي
العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته اجاب المصنف بانا لا نسلم انه عند
تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير
العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافاته وتعلقاتها
ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم
يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات فكذا هاهنا كونه عالما بالمعلوم اضافة
بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير تلك الاضافة فقط وللقائل ان يقول العلم
حصول صورة مطابقة لا اضافة الى معلوم فعند تغير المعلوم فان العلم بكون زيد في الدار
يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك
المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم ان شيئا ليس بموجود ثم كان الشيء فيصير عالما بان الشيء

الحق من مقولة الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشيء ما هو من الاضافة بمعنى انه اذا
كان عالما بعلم كلي لم يكن ذلك بان يكون العالم به عالما بالجزئي بل يكون العلم بالسوية علما
لما هو اضافة ... وهذه للنفس تجدد. اما اضافة فيحدها بخصوصها غير العلم بالقدرة ففي غير تحقق فيما
اذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وحين ان تختلف حال المعلوم الذي له العلم الاضافة
العلم بنفسها فقط بل مع العلم الذي له تلك الاضافة ايضا والحق انه تعالى عالم بالجزئيات على
الوجه الجزئي كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقيل انه لا يعلم ما لا يتناهى لانه يمتنع وكل معلوم
متميز وما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم البارئ تعالى ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما متناهيا
ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان العلم بكل معلوم مغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون
معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم
فلانه يلزم ان في العالم موجودا غير متناهية وهو محال والجواب عن الاول بان المعلوم كل واحد
منها متميز عن كل واحد منها متميز وكل واحد متناه وعن الثاني بان العلم العام بذاته تعالى
صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته ولا استحالة في التعلق والمتعلق ... ويمكن
ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل
معلوم متميز فغير المتناهي متميز ثم تسليم ان كل متميز متناه يلزم ان غير المتناهي متناه ...
انما منع الكبرى بان المتناهي غير المتناهي معلوم ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ويمكن
ان يقول على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مغاير العلم بغيره فلا يكون العلم العام بذاته صفة
واحدة الثالث انه تعالى عالم الخ الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة
وغير متحد خلافا للمشائين فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته تعالى ...

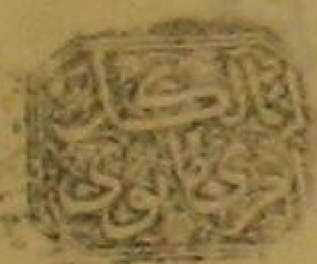
اولا

اولا محل النزاع ولنشرع الى المذاهب كلها بطريق اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم
بعينه العالمية والقدرة بعينها القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان ليستا بموجودتين ولا معدومتين وجاعلوا ثابت العلم
والقدرة اللذين ليسا بزائدين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات
موجودتان وابو هاشم ذهب الى اثبات الاحوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها وعندنا
ان هذه الامور معلومة في انفسها وابو علي الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتوا الحال من اصحابنا
زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا
لم يذهبوا الى ان العالمية الا ان الدلالة ما دلت الا على اثبات امور زائدة على الذات واما على الامر
الثالث فلا دليل عليه البتة اي اثباته ولا الى ... قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم باطل
قطعا لان ما لا يتصور في نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان
كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده فقد يصدق ثبوتها لغيرها وان كان المراد ان لا يعلم
اصلا فهو حق اعلم ان الظاهر قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم في نفسه ولكن يعلم الذات عليه فيكون
ما قال الامام حقا واما العلامة فلما اعتقد ان ابا هاشم لا يقول بعدم ... لكونه اصلا ضيقيا
لاكثر ... ولا يكون ... ولا فاعلا له الحكماء ... فانهم نفوا العلم عنه
حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى قيام الصور المعقولة بذاته وانما حذا
نفى العلم عنه من لزوم كونه قابلا وفاعلا والمشاؤن ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول
حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذاته وانها
والشيخ ابو علي بن سينا اثبت العلم له تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة
قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقول وباتحاد المعقولات بعضها ببعض وسلم ان واجب الوجود

مسئلة ...

يعقل كل شيء فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته مبدأ لما اي علة للممكنات
لزم من علمه بذاته ان يعقل الكثرة من حيث يعقل لذاته بذاته فيعقل الكثرة اللازم معلولة لان العلم بالعلة علة للعلم
بالمعلول فصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة متأخرة عن حقيقة ذاته لا والمعلول عين علته
لا داخلة في الذات ولا مقومة اياه وجاءت ايضا كثرة المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم من
الذات مباينة او غير مباينة لا تنافي وحدة علتها الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم
متقررة في ذات العلة او مباينة للاول يوجب كثرة لوازم اضافية او غير اضافية كثرة سلوب وبسبب ذلك
كثرت اسماء الله تع لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا يزول
بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور
المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا للمعقولات الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات
المتقررة في ذاته معلولة له ممكنة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته لانه من معلولاته الاول صورة
العقل الاول المتقررة في ذاته وقول بانه تع لا يوجد شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان يقول لا محذور في شيء من هذه
الامور وذلك لانه تع هو الوجود الخاص المجرد عن الوجود المطلق وله جهتان جهة وجوده الخاص الذي
هو حقيقته وجهة وجوده المطلق الذي هو من لوازم حقيقته لا يستحيل ان يكون فاعلا وقابلا للصور المعقولات
المرتسمة ولا يستحيل ايضا ان يتقرر في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا للمعلولات ولا ان يكون
معلوله الاول غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فان
امتناع هذه الامور مبني على ان الواجب تع لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان له جهتين
احدهما الوجود المطلق والاخرى الوجود الخاص لان الوجود المطلق اعتباري والاعتباري

لا يصح



لا يصح ان يكون علة للوجودي لانا نقول الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز ان
يكون شرطا لتأثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر الاول لكن يلزم على
مذهب الشيخ انه تع لا يكون عالما بالجزئي على الوجه الجزئي لان العلم بالجزئي على الوجه الجزئي
يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي متغير
فان لم يتغير صورة الجزئي المتقررة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفة الحقيقية و
ذلك يرجع الى تغير ما في الكمال قوله لنا البداهة نفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم
وقادر بمعنى انا لو علمنا انه تع عالم بعلم مغاير لذاته وقادر بقدرة مغايرة لذاته لو فرضنا انه لو لم يكن
العلم والقدرة مغايرين لذاته لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر لكن اللازم
باطل لان البداهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي
سماها الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او صفة يستتبع تلك الاضافة المخصوصة وهو
مذهب اكثر اصحاب الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بنفسها وهي مثل الافلاطونية او صور
المعلومات القائمة بذاته كما هو مذهب الشيخ ابو علي بن سينا ومن تابعه اياما كان فهو غير ذاته
واما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والعالية
ان الله تع لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة
الاول لو قام بذاته تع صفة لكان ذاته مفتقرا اليها لانه لو قام بذاته لكانت الصفة مفتقرة
الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها فتكون الصفة ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن
لذاته واجبة بعلة ليست تلك العلة الا الذات الموصوفة بها فتكون الذات مقتضيا لها فيكون
قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان
يكون قابلا وفاعلا وقد علمت ان الله تع هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق فهو

جهتان فيجوز ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى والحق لو قام بذاته صفة فلا بد
اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع
الا ترى انه لم يكفر النصارى الا بتثليثهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم
هو اثبات الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح
القدس وهو الحيوة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلث وان كان المثبت للقدماء
الثلثة كافرا فالذي اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب
الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته لانه يشارك الصفة
في قدمه ويمتاز عن الصفة بخصوصية فيلزم التركيب مما به المشاركة ومن الخصوصية وهو محال وان كانت
الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته وهو ممتنع واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة
بذاته قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول به كفر بالاجماع قلنا ممنوع لان القول القول م
بالذوات القديمة كفر لا القول بالصفات القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تعالى
قد كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة
اجيب بان النصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة صفات لكنهم قالوا بكونها
ذوات متميزة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمنتقل
هو الذات فثبت انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا اكفرهم الله تعالى واما قولهم ولزم
التركيب في ذاته تعالى فممنوع قولهم لان ذاته يشارك الصفة في قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز
عنها بخصوصية مسلم ولكن لا نسلم ان التشارك في القدم والتميز بالخصوصية يوجب التركيب لان القدم
فان القدم عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب في الذات
من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي الثالث ان الكل في احدى عالمية الله انه لو كانت حادثة واجبة

والواجب يوجبه بنفسه عن العلة فلا تعلل العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة واما ان
العالمية اما ان لا تعلل اصلا لكانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فتعلل والعالمية
واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له ولا تكون العالمية واجبة بذاتها للتسلسل التعليل
ولا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا تكون القادرية واجبة بذاتها
لئلا يلزم التعليل الرابع لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم باطل
لانه يجب ان يكون في انه عالم وقادر محتاج الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته
لاحتاج في ان يعلم وان يقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا
الى الغير واجيب بان ذاته اقتضت صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلق العلمية
والقادرية بهما يكون الذات عالما وقادرا فان اردتم بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا نم
استحالته وان اردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه اولا حتى يتصور فيتكلم عليه اعلم ان
للمحققين طريقة في اثبات علم الباري وهي ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى
صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته بذاته
الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعقل تلك الصورة بذلك ا
بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتبارات المتعلقة بذاتك
وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك تلك الصورة بل حصولها لك شرط في تعقلك تلك الصورة وكونك

محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لكن الذي هو شرط في علمه تعالى انما حصلت
تلك الصور له لكن بوجه آخر غير حلولها فيه حصول من غير حلول فيه ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا الآثار الصادرة من الفاعل
لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فالفاعل عاقل لها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم
ان الحق تبارك وتعالى عالم لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته الا بالاعتبار لانه وعلمه
ليسا متغايرين بالذات بل المتغايران بالاعتبار فالعلم بذاته على ما ذكر انه العالم والمعلوم والعلم
واحد بالذات والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكان السببين
اي ذاته وعلمه بذاته واحدا بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران اي الصادر الاول
وعلمه به شيء واحد بالذات من غير تغاير بعينه لكون احدهما مساويا للاول في الكل متفقا عليه
فكان التغاير في السببين اعتباريا كذلك في الاثرين فاذا وجود الصادر الاول
هو بعينه علمه به من غير افتقار الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كان
الجواهر العقلية تعقل ما ليس معلولا لها لحصول صورها فيها وذلك لان ما ليس بمعلول
لها حصوله لها انما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي لها هو هو بعينها ممتنع لان ما ليس بمعلول
لها اما جوهر واما عرض فكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال
العرض فتعين ان يكون حصوله لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل
الواجب الاول تعالى ولا موجود الا هو او اثر للاول تعالى وكانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما هو عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه بكلياته وتفاصيله فوجود اعيان
الموجودات علمه وكذلك وجود صور الاعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه وكذلك وجود الصور

الكائنة في النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الجسمانية المرتسمة في النفوس المنطبعة
الفلكية بل يكون الوجود باسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه وهو قال الله تعالى وان الله
قد احاط بكل شيء علما وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ويعلم خائنة
الاعين وما تخفي الصدور ويعلم السر واخفى فقد ثبت ان علمه تعالى احاط بجميع الاشياء الكلية
والجزئية قال الثالث في القدرة اقول البحث الثالث في القدرة اتفق جمهور العلماء على انه تعالى قادر
واختلفوا في معنى كونه قادرا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان قدرته عبارة عن صحة ايجاده
بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستندة لاستناد الاشياء وذهب الباقون الى الجمهور منا
ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة بعينها هذه الصحة ويدل على هذه الصفة انه لو لم يكن صفة
تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح وتعرض هذا الدليل بان صفة
هذه الصفة تقرر انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاصه تعالى بهذه الصفة لاجل صفة
اخرى والا لزم الترجيح بلا مرجح ولزم التسلسل ويمكن دفع هذا السؤال بان ذاته المخصوصة كافية في هذا
التخصيص والاقتضاء قال الرابع في الارادة اقول البحث الرابع في الارادة توافق الجمهور
على انه تعالى مريد واختلفوا في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات
من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية
صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوق فيكون
هذا العلم عناية وفسر ابو الحسين البصري الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه تعالى غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال
نفسه وفسر الارادة بالامر في افعال غيره والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله

بعلمها وبالنسبة الى افعال غيره بامره بها وقال النجار سلبا وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي
عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا
ان المخصص لبعض المقدورات بالتحصيل او بعضها بالتقدم والتأخر وتخصيصها باوقات معينة مع جواز
حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس في كل المخصص نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور وليس المخصص ايضا هو القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع
المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا تخصص مقدورا دون آخر ولا وقتا معينا من بين
الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها تخصص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض
وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا من شأن القدرة التأثير والايجاد
الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء وشأن الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد
غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح لان الايجاد موقوف على الترجيح والموقوف على
الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين وممتنع حصوله قبل ذلك
الوقت وبعده فلا يكون المخصص حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي فان
الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طباعا بها تحركت لذواتها بسببها تولد الحوادث في عالمنا
واذا كانت الحوادث العنصرية مشروطة باتصالات الفلكية لان الاتصالات الفلكية متعاقبة فيها يمتنع
عدم التناهي والتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وح لا احتياج لها الى المخصص وعلمه تعالى بكونه تأمل
في ذلك الوقت مرجحه فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم انها تقع وانها لا تقع ووجود ما علم انه
لا يقع ممتنع وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت مرجحه فان خلاف المعلوم محال او علمه بان حدوثه
في ذلك الوقت اصلح مرجحه فان خلاف الاصلح محال فانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها
من المصلحة والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على المصلحة يصلح لكونه داعيا الى الايجاد فانا متى

علمنا في الفعل مصلحة خالصة عن المفاسد دعانا ذلك العلم الى الفعل بل كل الفعل لانا نقول لا نجوز
ان يكون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان حصول ذلك الوقت لذلك الحادث
ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يكون ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات
والحركات والاوضاع فانه ح يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام
في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك
لبساطتها امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك
الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك
الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن
ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى غيرها وكما امكن ان يكون الكواكب في الطالع الذي هو فيه
امكن ان يكون في طالع غير ما هو فيه واذا كان كذلك ينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات
والاوضاع ولا تسلسل فلا بد وان يستند الى الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان
الشيء بحيث سيوجد لاجل العلم والا يلزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة
مرجحا له وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح غير واجب
على الله تعالى لما سنذكره واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى محال بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض كان ح ذلك الغرض غيره
فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات وان تعلقت الارادة
لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال والجواب ان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان الارادة لله تعالى
منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها فرع آخر
تعالى هذا فرع على انه تعالى مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة ونقول ارادة الله تعالى عن محاله وقالت المعتزلة ارادته

فإنه بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية إرادة الله تعالى صفة حادثة قائمة بذاته تعالى لنا
وجهان الأول أن وجود كل حادث موقوف على تعلق الإرادة كما سبق فلو كانت إرادة الله تعالى حادثة
احتاجت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل لقائل أن يقول عليه إنكم أثبتم الإرادة لترجيح أحد
وبقي الإيجاد على سائر أوقاته وجوزتم أن للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز
أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجح ثم يصير تلك الإرادة مرجحة لما أرادها ولا يلزم التسلسل لأنا نقول إن
جوز أن للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح لكنه ذلك في أفعالنا لم يجوز فلا يلزم والثاني
أن إرادة الله تعالى لو كانت حادثة فإما أن تكون قائمة بذاتها أو قائمة بذات الله تعالى وكلاهما باطل أما الأول
فلأن الإرادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاصه تعالى
بالإرادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص لأن الإرادة إذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها
إلى جميع الذوات ذات الباري تعالى وذات الممكنات على السواء فكان اختصاصه تعالى بها تخصيصا
بلا مخصص وفي قوله كونها لا في محل معقول تنبيه إشارة إلى جواب من قال تقرير الأصل أن ذات الله تعالى
لا في محل والإرادة أيضا لا في محل فكان اختصاصه تعالى بالإرادة أولى من غيره تقرير الجواب أن
كون الإرادة لا في محل معلوم تنبيه لا يصلح أن يكون مخصصا ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن الإرادة على
تقدير كونها أن تكون قائمة بنفسها كان اختصاصه تعالى بها تخصيصا بلا مخصص لأن نسبتها
إلى جميع الذوات على السواء فلنا لا نم فإن ذات الله تعالى فاعل للإرادة واختصاص الفاعل بالأثر
أولى من اختصاص غيره به وأما الثاني فلأنه تعالى لا يجوز أن يكون محلا للحوادث كما سبق الفصل الثاني
في سائر الصفات وفيه مباحث الأول في السمع والبصر والثاني في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات
أخر الخامس في التكوين السادس في أنه تعالى يرى المبحث الأول في السمع والبصر اتفق المسلمون على أنه تعالى
سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حكماء الإسلام والكعبي وأبو الحسين البصري السمع والبصر عبارتان

عن علمه

عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من أصحابنا والمعتزلة والكرامية إنهما صفتان زائدتان
على العلم بالمسموعات والمبصرات لنا أنه ورد الشرع السمعي على أنه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس حقيقة
في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض ولم يمنع العقل
ما يوجب ترك السمعية على ظواهرها فيجب الإقرار بها بالمعنى السالم عن المعارض وإذا كان سميعا بصيرا
يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها اعلم أن العقل دل على استحالة إدراكه تعالى بالآلات
الجسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بآلة جسمانية فيكون راجعا إلى العلم بالمسموعات و
المبصرات كما هو مذهب الحكماء أو إلى صفة أخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بآلة
جسمانية كما هو مذهب الأصحاب وهو المعنى بكونه سميعا وبصيرا واستدل على السمع والبصر صفتان
زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف من الدليل أنه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع
والبصر وكل ما يصح اتصافه به لو لم يتصف به لاتصف بضدهما وضدهما نقص ظن أن يتصف
الباري تعالى بما كان فيه نقصا والنقص على الله تعالى محال المص وهذا الاستدلال ضعيف لأنه موقوف
على أنه كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وأن عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم أن يمنع المقدمتين
أما الأولى فلأن حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام فلا يلزم
من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون حياته وإن
كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما كما أن الحياة فينا وإن كانت مصححة للشهوة
والنفرة لكن حقيقته تعالى غير قابلة وكذا لكن بينا سلمنا أن ذاته قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز أن
يكون حصولهما موقوفا على شرط يمتنع تحققه في ذاته تعالى وأما الثانية فلا نم أن عدم اتصاف الحي
بهما نقص في حقه لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما وهو ممنوع فإنه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده
أجيب المخالف بوجهين الأول أن سمعه وبصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم باطل

عندكم لان ما سوى الله تعالى حادث بيان الملازمة ان السمع والبصر للحي بدون المسموع والمبصر وان
كانا محالين كان ذاته محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان فاما ان يقوم بذات الله تعالى او لا فان قام بذاته تعالى
موصوفا بهما واللازم باطل بالاجماع فان قيل انه يمتنع ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع
والبصر صفتان قديمتان تقتضيان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات
عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما ولا يلزم من قدم السمع والبصر قدم السمع
والبصر بتأثر الحاسة عن المسموع والمبصر وادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل منهما
على الله تعالى محال فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى فانا لا نسلم ان السمع والبصر هما تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر وادراك مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند وجودهما قال
الثامن في الكلام اه اقول المبحث الثامن في الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام واتفقوا على انه تعالى
متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على كلامه تعالى لان الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ادعوا النبوة واظهروا
المعجزة على وفق دعواهم فعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى فصح الاقرار بكلامه تعالى
واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا في معناه واتفق اصحابنا على ان
كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت بل هو معنى قائم بذاته تعالى لان الاصوات والحروف حادثة ويمتنع ان يكون
محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا الكلام الله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى
والاصوات يقومان بذاته تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للحروف والاصوات
الدالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات
المختلفة المغايرة المغاير للعلم والارادة فانه امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع
ارادته تعالى لما خالف علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه والا وجب وقوع ما يمتنع ان يكون
عالما بانه لا يؤمن وكذا الكلام على ما اذا لا يؤمن امتنع وجوده واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلم

من المعتزلة طولوا الكلام فيه قال الحسن والقبح الاطباقي ذلك فالقليل الحدوثي فان كونه ذاته تعالى صفة له
مجبوب عن نظر العقل قال فرع اه اقول هذا فرع على انه تعالى متكلم ثم انه تعالى صادق لان الكذب نقص
في حق الكاذب والنقص على الله تعالى محال فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو
عن الصدق والكذب وقيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها
عقلا وان كان سمعيا لزم الدور واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نزاع فيه لاحد
والاولى ان يثبت ذلك باجماع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله قال الثالث اه اقول
المبحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى ونفى بعض
فان كان باقيا ببقاء لزم التسلسل ان كان باقيا ببقاء آخر والا لزم الدور وان كان البقاء باقيا
لنفسه والذات باقية بالبقاء فيكون الذات افتقرت الى الصفة والصفة الى الذات وهو محال وبان كونه تعالى
باقيا لو كان ببقاء قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره بيان الملازمة انه تعالى لو كان
باقيا ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقاره واحتياجه في الوجود الى غيره فيكون واجبا
بغيره هف واحتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس
في ذاته فان ذات الحادث ليس الا لم يكن ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء
يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو المطلوب ونوقض بنفي الازل
بالحدوث فانه لو كان صحيحا لزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار
حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس صفة ثبوتية زائدة ثم قال المص
المعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها الاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل
فيما ليس بزماني وقد عرفت امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود
لها في الخارج قال الرابع في صفات اه اقول المبحث الرابع في صفات اختلف فيها اثبتها الشيخ الاشعري

القاضي ابو بكر الباقلاني ... [illegible]

الاشعري الظاهر من كلام المتكلمين انه لا صفة لله وراء السبعة الحياة والعلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر والكلام او الثمانية هي هذه السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات
اخر اثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة الوجود والعين صفة اخرى للظواهر الواردة
بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تعالى
ولتصنع على عيني والحق حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل حص
بمعرفة جميع الصفات وهي لا تتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص
وشيء من الطريقين لا يدل على هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج بانا لا نم ان الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقائص لا يدل الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات
ولكن لا نم ان لا طريق لنا الى معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع
طريق اخر في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النص بها وكونها غير مراد فيه سائر الصفات وباقيها
اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود
وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد النفي بعض التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى
الخامس في التكوين اه   المبحث الخامس في التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير
القدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهيته فان
كان المراد به معنى يرتبه القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث
المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان احتج
به اصحابنا فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة
في امكان الشيء والتكوين مؤثر في وجوده اجاب المصنف بان الامكان بالذات ولا تأثير للقدرة في كون المقدور
ممكنا في نفسه لانه بالذات لا يكون بالغير فلم لا ان يكون تأثير القدرة في وجود المقدور وتأثيرها على سبيل

الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور
ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين او يلزم اجتماع صفتين مستقلتين
بالتأثير على المقدور الواحد وهو ممتنع وان كان على سبيل الوجوب يستحيل ان لا يوجد ذلك
المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق والقدرة
تنافي هذه الصفة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم ان الحنفية انما اثبتوا التكوين من
قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما على الكون المسمى بالامر والكلمة
والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ مشتركة في معنى متباين معانيها والمشترك فيه كون الشيء مشترك
موجدا من العدم بعد ما لم يكن موجدا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات
وهي خاصة بما دخل في الوجود منها وليست صفة نسبية يعقل مع المنتسبين بل هي صفة يعقب بعدها حصول
الاثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء فليس بصحيح انما الصحيح
ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل
الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين لا
والتكوين بعينه والقول بادلة التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت
تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله موجبا لا مختارا لان ذلك الوجوب يكون بالاختيار لا ينافي
بعد ارادة الله تعالى خلق كل شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا يعني انه كان
واجبا قبل ان خلقه قوله ان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة فجوابه ان
القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين
جميع المسلمين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين ايضا انما يلزم لو قال من خالفهم والظواهر
القدرة والارادة مجموعهما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفته ٦٩

السادس المبحث السادس في انه يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة
انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من
العين الى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم
كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي نجدها الان حين نرى الشيء بعد علمنا فانك
تدرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا تجوز عودها الى ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال
شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة بل هي حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن
حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى
المذكور فيدل عليه وجوه الاول ان موسى عم سال به الرؤية فلو امتنع الرؤية لكان سواله عم
جهلا او عبثا وللخصم ان يحمل سوال موسى عم على لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار
من حيث هو ممكن وكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالرؤية ممكنة وسلم انه علق الرؤية على
امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظ ان اذا دخلت
على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار استقر في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا
في الزمان المستقبل والا لوجب الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي يتم به علية العلة حصول مو
فان الشرط داخل في علة هو شرط تم به علية العلة ثم لم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون
متحركا بعد ذلك او ساكنا [illegible] فاذا الجبل حال علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل
من حيث هو متحرك ممتنع فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية بل ان المعلق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان
المشروط اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل من حيث هو جبل يصح السكون

علة في المذكور في الاية ليس الا ذات الجبل واما المتعين لامتناع السكون هو حصول الحركة فاذن القدر
المذكور في الاية يقتضي صحة الاستقرار وما هو المنافي لامتناع الاستقرار غير مذكور فلا يوجب القطع
بالصحة فيدل على ان المذكور في الاية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى
فان استقر مكانه لا صحة السكون التي لازمة لماهية الجبل مع عدم الاستقرار لما الحركة وتلك الحالة يستلزم
الحركة فلا يمكن معها صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج
ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب
والثاني يتعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة
المسبب احسن وجوه المجاز فيحمل النظر لا [illegible] على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره [illegible]
بدل النظر على الرؤية لم يحصل الرؤية بل يحتمل ان يكون المراد [illegible] على ان له ما ولا آخر وهو ان
يحمل الى على احد الالاء [illegible] فيكون معناه وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها اي منتظرة او يحمل على
حذف المضاف وهو الثواب فيكون المراد ناظرة الى ثواب ربها ناظرة قبيل الجواب [illegible]
اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم والثاني فلان النظر الى الثواب لا بد
وان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب بغير الرؤية لا يكون من النعم اليه واذا وجب
اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل فلا يجوز [illegible] الاية
على ان الحالة التي عبر عنها [illegible] وجوه يومئذ باسرة سابقة على حال استقرار اهل الجنة
في الجنة واهل النار في النار بدليل ما قبله وهو قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي
تظن انه يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه في
حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار
كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون

نضارة بر

يكون غم

مستدعيا للنعم كان انتظار اكرام الملك وعطايه لا موجبا للغم اذا استعد وصوله اليه وانتظار
العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع سواد الوجه اي شدة عبوسه كانتظار عذاب
الملك اذا استعد عذابه وللاحتياج الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب في الانتظار لان
النظر اما عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتعلق الحدقة بالثواب البشارة انتظارا
لوصوله من النعم كما بينا الرابع قوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج
انه اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان
المؤمنين يومئذ غير محجوبين يومئذ والا لم يكن الاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون فايدة واذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم محجوبين فيرونه والكلام
فيه انه يرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع المرئي وحصول مواجهة
لما عرفت انه معلوم منزه عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على مذهب الحق بدليل
مزيف اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطويل والعريض والعميق ليس بعرض
لانه لو كان عرضا لكان محلا لمحل وثبت ان الجسم مؤلف من اجزاء التي موجودة بالفعل
فالطويل اما ان يكون قايما بجزء واحد من الاجزاء التي تالف الجسم منها فيكون ذلك الجزء
اكثر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هف واما ان يكون قايما
باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو مح والوجه كاللون ايضا مرئي
فالعرض والجوهر مشتركان في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية
مشترك بين الجوهر والعرض ولا يشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح
للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح
للعلة فتعين الوجود للعلية فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود مشترك بين الواجب

والممكن والمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيتحقق رؤيته واعترض عليه بانا لا نم ان الطويل
مرئي بل المرئي ما يقع الطول وهو الفرده بعضها مع بعض في الطاقة عرض قائم بالاجزاء المتلاقية
فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى سبب لان صحة الرؤية عدمية
والعدم لا يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون السبب
مشتركا وجوديا فان الشيئين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب
يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمي
قلنا لا نسلم قوله والعدمي لا يصلح للعلية قلنا لم لا ان العدمي يصلح ان يكون علة للعدمي
وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان يكون معلولا لامر عدمي فجاز ان يكون الحدوث
وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلتم
انه يلزم من حصوله في الواجب حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته لفوات شرط او
وجود مانع فان الاثر كما يفتقر في تحققه حصول المقتضي يفتقر ايضا وجود الشرط وانتفاء
المانع فلعل ماهيته او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما يحقق
ان الحيوة مصححة للجهل والشهوة وحيوة الله لا تصححهما اما لان الاشتراك لفظي او
وان اشتركا في المعنى لكن ماهيته او ماهية صفة من صفاته مما تنافيهما وعلى التقادير
فانه ظهر من هذه المسئلة ذلك ايضا قال وحجج المعتزلة قول احتج المعتزلة بوجوه
سمعية الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار ووجه الاحتجاج به من وجهين الاول ان ما قبل هذه
الاية وهو قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل
شيء وكيل وما بعدها هو قوله وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير مذكور في معرض
المدح فوجب ان يكون هذه الاية مدحا والقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك

مستحقين كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس واذا كان نفي ادراك الابصار
اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله تعالى محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي
ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه
الابصار بدليل استعمال كل منهما في تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الآخر
وصدق قوله لا تدركه الابصار توجب كذب قولنا تدركه الابصار فكذبه يستلزم كذب
قولنا تدركه بصر واحد وبصران اذ لا قائل بالفرق واجيب بان الادراك هو الاحاطة في
رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما تصح في المرئي الذي يكون
له جوانب ونهاية لا ينفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
نفي الرؤية مطلقا فان نفي الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من نفي الرؤية مطلقا ولا يلزم
من نفي الخاص نفي العام واجيب ايضا بان معنى الاية لا تدركه جميع الابصار وذلك لان
الابصار جمع معرف باللام مفيد للعموم وسلب العموم لا ينافي ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول
بان قول الادراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت
النار وادركت الشيء ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفى الادراك
بالابصار الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة الحاصلة
بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما الثالث قوله تعالى لموسى لن تراني وجه
الاحتجاج ان كلمة لن لتاكيد النفي بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفي الرؤية على التابيد
في حق موسى عم فلم تعم ما في حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع بانا لا نسلم ان كلمة
لن لتابيد النفي بل لتاكيد النفي بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد
بقوله ابدا ومع هذا لا يستلزم تابيد النفي لانهم يتمنونه في الآخرة على نفي الرؤية على التاكيد

على التاكيد لا يعني نفي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه الاية وجه الاحتجاج انه تعالى نفى الرؤية وقت
الكلام فانه تعالى نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة الوحي ومن وراء الحجاب وارسال رسول وكل
منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون عنده الرؤية واما من وراء
حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال الرسول فلانه يدل على عدم المشافهة
المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية في وقت الكلام من الوحي وجب نفي الرؤية في غير وقت
الكلام اذ لا قائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نسلم انه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام قولهم لانه نفى
التكلم الا على احد الوجوه الثلثة قلنا مسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية ممنوع قولهم اما
الوحي فلا يكون مشافهة ممنوع لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا
عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسئلك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي قال الكفار لولا
انزل علينا الملائكة ليخبرونا بان النبي صم مرسل او نرى ربنا فيامرنا باتباعه وتصديقه
فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا
بطلبهم الرؤية طغيانا كثيرا وقال الله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة وانتم تنظرون فسمى طلب الرؤية ظلما ورتب عليه العقاب والذم
فلا تصح الرؤية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا
الرؤية في الدنيا قبل ان خلق الله تعالى في ابصارهم ما تقوى به على رؤيته تعالى فالاستعظام وترتب

الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة بشاهدة انه تعالى ذم الكفار بعدم رجائهم لقاء الله تعالى
في الآخرة حيث قال الله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الآخرة فدل على ان قطع الرجاء عن رؤيته
تعالى في موضع الذم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والا لما كان قطع الرجاء عن رؤيته للكافر الا الابصار
في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروط ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة
فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا تحصل الرؤية وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فانه يمتنع رؤية ما لا يرى
وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون المرئي في حكم المقابل
كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم المقابل كالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة في حكم
المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها
ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة وسابعها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون بين
الرائي والمرئي حجاب فانا نعلم يقينا انا لا نبصر الشيء عند عدم هذه الشروط ونبصره اذا حصل هذه
الشروط والا اي وان لم تجب رؤية الشيء اذا حصل هذه الشروط جاز ان يكون بحضرتنا جبال
واشخاص لا نراها والشروط الاخيرة اي المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد
وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه
الشرائط تعتبر فيما من شأنه ان يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز بقي شرطان سلامة
الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب ان نراه الآن لحصول الشرطين
واللازم باطل فالملزوم مثله اجيب بان القياس الغائب على الحس وهو الله تعالى ليس كالشاهد ولعل رؤيته
تعالى موقوفة على شرط لم يحصل الآن وههنا لم يخلق الله تعالى في الابصار القوة على رؤيته او بان
لا نم ان الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشرائط فان الرؤية بخلق الله تعالى والشروط العادية
معدات فلا تجب الرؤية عند وجود معداتها الا بخلق الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لان

لان المقابلة والانطباع مستلزم للجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية فيثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع
وكل من هو مقابل او منطبع في الرائي يقتضي ان الله تعالى ليس مرئيا اجيب بمنع الكبرى فانا لا نم ان كل مرئي
مقابل او منطبع في الرائي فان دعوى الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء
لا يختلفون في صدق الضروريات وما ذكرتم من الكبرى مخصوص بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بمقابلة
ولا انطباع   الباب الثالث في افعاله تعالى   لما فرغ من الباب الثاني شرع في
الباب الثالث في افعاله تعالى وذكر فيه مسائل الاولى في افعال العباد الثانية في انه تعالى يريد
الكائنات الثالثة في التحسين والتقبيح الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة في ان افعاله تعالى
لا تعلل بالاغراض السادسة في الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال   السادسة
العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكون
الفعل طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين
وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد
فانه تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور
وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال
جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على سبيل الايجاب واحتج على قول المعتزلة بوجوه الاول
ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبورا والا يكون الفعل اختياريا وان
لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن
لا لمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا كان
يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر فبطل المعتزلة يقولون بمعنى الاختيار

هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها وجوز وقوع احدهما بحسب الارادة فمعنى حصول المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها وح ان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا جبر بان هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول ابى الحسين البصرى بين قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال قول ابى الحسين البصري انه لو كان العبد موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض آخر فيجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعدد احياز السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون ولا باحيازه فعلم ان الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه ثم الايجاد مع القصد يستلزم للعلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب بان الحركات المفصلة الحاصلة بالفعل الصادرة عن الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان موجد الفعل باختياره لكان عالما بتفاصيله لكنهم لم يتنبهوا لبطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يحصل العلم التفصيلي على ذكره الثالث لو صار العبد وما قصد اراده مراد الله تعالى بان اراده العبد تسكين جسم واراد الله تعالى تحريكه فاما ان يقع

مرادهما فيلزم جمع النقيضين او لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذن القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح فيلزم ان يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين فيلزم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدة ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية وليس كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع في ابطال كون الآلهة اكثر من واحد وهناك يتمشى لان الآلهة يفرض متساوية القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى احتجوا بالمعقول والمنقول اما احتج المعتزلة على ان افعال العباد باختياره بالمعقول والمنقول اما الاول اى المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اى متمكنا من الفعل والترك لقبح تكليفه لانه يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين احدهما ان الفعل المامور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيمتنع التكليف به وثانيهما ان الفعل المامور به ان علم الله تعالى وقوعه وجب وقوعه وان علم الله تعالى لا وقوعه امتنع وقوعه

وعلقها

فلا يكون مقدورا للعبد فيصح التكليف واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه الاول الايات التي اضافت
الافعال الى العباد وعلقتها بمشيئتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى اعملوا
ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء ذكره وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك بان الله لم يك
مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله تعالى
فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض المنقول بالايات الدالة على
ان جميع الافعال بخلق الله تعالى كقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى
من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح
والذم عليها كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله تعالى
هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تعالى ومن اعرض عن
ذكري وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى
كيف تكفرون بالله ونحوها اكثر من ان تحصى واجيب بان المعتبر للثواب والمدح والعقاب والذم السعادة
والشقاوة قال الله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة وقال الله تعالى واما الذين شقوا ففي النار والشقاوة
والسعادة جبلية كسبت العبد فيه وجوده شاهده قوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه والاعمال الصالحة امارات للسعادة والاعمال السيئة علامات للشقاوة وترتب
على الاعمال الصالحة والعقاب على الاعمال السيئة من حيث ان الاعمال معرفات للثواب والعقاب موجبات
الثالث الايات الدالة على اعتراف الانبياء عم بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن ادم عم ربنا ظلمنا انفسنا
وعن يونس عم اني كنت من الظالمين وعن موسى عم رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى
عم ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظايره كقوله من يشاء الله يضلله ومن يشاء

يجعله على صراط مستقيم الرابع الايات الدالة على ان افعال الله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم
والاختلاف والتفاوت اما الظلم فكقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام
للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن انفسهم واما الاختلاف فكقوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف
والتفاوت منتفيا عن افعال الله تعالى لزم ان يكون افعال العباد ليست افعال الله تعالى لان افعال العباد
بالظلم والتفاوت والاختلاف فلا يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى واجيب بان ما ذكرتم من الايات
لا تدل على ان افعال العباد غير مخلوقة له تعالى واما الايات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل
ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس براجع الى صفة الفعل ولا صفة لازمة له فيجوز ان لا يكون
الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء فلا استحقاق فيكون
متصفا بالنسبة الينا لقصور ملكنا وقصور استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع
صدور اصل الفعل من الباري تعالى بمجرد اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر
عنه تعالى يصح اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الايتان
من القران وخلق السموات اذ الكلام في القران وخلق السموات بدليل سياق الايتين لا نفي الاختلاف
والتفاوت عن افعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من
الاختلافات والتفاوت واعلم ان اصحابنا الخ اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة
بديهية بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نجده من الجمادات من الحركات
الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني
وذادهم اي منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شيء اي منعهم عن اضافة الفعل
الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على



كيله

على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمّم العزم على الطاعة يخلق الله تعالى فعل الطاعة فيه وعلى هذا
العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المص رحمه الله وهذا
ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة
هذا المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه يحسب العالم يودي المناظرة فيه الى رفع
الامر والنهي بل الشرك بالله تعالى وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين
فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما بحسب العادة مدخل في الفعل
لا بان تكون للقدرة وللارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل في الفعل خلق
الله تعالى اياهما على هذا الوجه بجعل الفعل لهما فان جميع الحوادث مخلوقة لله تعالى بعضها بلا واسطة
وبعضها بواسطة الاسباب لا بان تكون الوسائط والاسباب لذاتهما اقتضاء ان يكون لهما مدخل في وجود
المسببات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لهما مدخل فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى
ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسلك في
هذا المقام طريقة السلف ونترك المناظرة فيه ونفوض علمه الى الله تعالى الثالثة انه تعالى مريد للكائنات
المسألة الثالثة اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه
مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة للعلم فكل ما علم
الله تعالى وقوعه يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر
والكفر والمعصية سواء وقع اولا ويريد الخير والايمان والطاعة وقع اولا والارادة توافق
الامر فكل ما امر الله تعالى به يريده واحتج المص على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجد لكل
ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا للشر
والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فالله تعالى يكون مريدا لها و

ولقائل

ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على ان الله تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم الثاني انه تعالى علم
ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لانقلب العلم جهلا واذا كان
وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل ان يقول وجود الايمان
منه ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادته تعالى بالايمان
من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون العلم موجبا
للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتج المعتزلة بوجوه اربعة الاول ان الكفر
غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا لان الارادة مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم للارادة
مساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة والارادة شرط لا ينفك عنه واما ما
يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو غير
مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب
بيان الملازمة ان الكفر ح مراد الله تعالى ومراد الله تعالى قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الوجه
الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة
ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره محصل مراد الله تعالى فيكون
مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مرادا
لكان الله تعالى راضيا واللازم باطل واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر
نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك كما في الخبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد عبده وتوعد
بعقاب السيد على ضرب العبد من غير ذنب فان ادعى السيد مخالفته وطلب السيد عند تمهيد عصيان
العبد لمشاهدة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد الاتيان بالمامور لانه لو كان السيد مريدا
لاتيان العبد المامور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان توعد بعقاب السيد عند اختيار

لاختبار
التجربة

العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة خللا على القول بان الامر طلب بان
فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر نفس الارادة او مشروطا بها
لوقعت المامورات كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث
الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد
الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه واذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة بالشيء فيلزم من
المقدمتين انه اذا لم يوجد لم يتعلق به الارادة فيلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد
وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم ان يكون المامور به لكونه مرادا
واما بطلان اللازم فلان من علم الله انه يموت على كفره مامور بالايمان ولم يقع الايمان منه سالم
واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب
ما لا يكره ولكن لا يريد الا ما اختاره فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به ولا يريد وقوعه
ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المامور به بل انما
يطلبه ليظهر للعبد والسيد فيما يطلبه ولا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه للمامور به مستلزما للعقاب
وللمعتزلة ان يقولوا لا نسلم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الشيء في وقت دون وقت
قلنا ان الفاعل الفعل هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة غير الفاعل اراده
لصدور الفعل عن الفاعل لا يكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة
التي هي عين الامر او شرط له هي الباعثة ولا يلزم من كون المامور به مرادا بالارادة الباعثة وقوعه
فان الارادة الباعثة لا تستلزم وقوع المراد وعن الخامس ان المراد هو المقضي لا القضاء والكفر
الذي هو المراد ليس قضاء بل مقضي ولقائل ان يقول فحكم الرضا اما ان يتعلق بالقضاء دون
المقضي فليس معلم فان العاقل حيث تقضي الله له لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى

بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر من
حيث هو من قضاء الله هو طاعة والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وعن السادس ان الطاعة
موافقة الامر والامر غير الارادة فالطاعة تحصيل المامور به لا تحصيل المراد فقيل لقائل
ان يقول الطاعة موافقة الارادة الباعثة اذ الامر هو الارادة الباعثة او مشروط بها واجيب
بان الامر غير الارادة الباعثة غير مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الباعثة كامر المختبر
وعن السابع ان الرضا بما هو من الله ليس بعينه ارادة الفعل بل الرضا هو ما يراد به الثواب على
الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل او انتفاء ترك الاعتراض
عليه انتفاء ارادة الفعل قال الحكيم في بيان كيفية وقوع الشر في قضاء الله ان الامور الممكنة في
الوجود منها امور يجوز ان يبرى وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا يشتمل على الامر
بالقوة وهي الخير المحض المطلق وردي في مسالة الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان يكون
فاضل فضيلتها الا بقيها الا ويكون بحيث يعرض عنها شر عند ملاقاتها بما يلاقيها وذلك
مثل النار فانها لا يحصل فضيلتها ولا يكمل معناها وتنتهي في تكميل الوجود الا ان يكون تؤذي
وتولم ما يتفق مصادمته من اجسام حيوانية ويكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات
بالاحراق والافناء باعتبار وجود الشيء وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه والى ما يغلب الخير فيه
على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى
ما يساوي الخير والشر فيه واذا كان الوجود لا يصل الا الى مبدا الفيضان الوجود الخيري
الصواب كان وجود القسم الاول واجب فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وكذا القسم الثاني
يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن
ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكناتها الى

اجتماعا ومضادة ما موذية وان تتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها حطاء
عقد ضار في المعاد او في الحق او مرضا مهيجان غالب على جلب شهوة او غضب ضار في امر المعاد من
القوى المذكورة لا تفيد عنادها ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل
من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض والشر داخل في القدر
بالعرض كانه مرضي به بالعرض   الثالثة ه   المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح هو الحكم
بالحسن والقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعاله تعالى فلاتفاق العقلاء
على ان الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله تعالى محال واما بالنسبة الى افعال
العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما
بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي
ما يعم نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن بالعكس اي ما ليس بمنهي عنه شرعا فيعم الواجب
والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذلك المكروه ان اريد بالتحريم وقالت المعتزلة القبيح
قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة لذاته او لوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي
فهو قبيح من الله تعالى كما قبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته او لصفة لازمة لذاته او لوجه
واعتبار ثم ان من الحسن والقبح ما يستقل العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كانقاذ الغرقى
والهلكى والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار او يستقل العقل بدركه بالاستدلال كقبح
الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي يدل على هذين النوعين يستقل العقل بدركهما
انه يحكم بهما المنكر للنبوة المتمسك بدين غير نبي كالبراهمة ومن الحسن والقبح
ما ليس كذلك اي لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان
وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستقل بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبح

بالنهي نهي حرم

يطلقان على امور منها ما يكون صفة كمال وصفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له
ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون
صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبح ما يكون منافرا له فلا خلاف
في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب وبالقبح ما يتعلق به في الآجل
عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب وكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر
ان العبد غير مختار في فعله ولا يستقل بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن والقبح بحسب
العقل لان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا   الرابعة ه
المسئلة الرابعة في انه لا يجب على الله شيء لان الوجوب حكم عقلي والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم
على الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب
لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى ناقصا
لذاته مستكملا بفعله فانه لا يخلو بتركه الذم كان الباري هو ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه
يخلص بفعله من مذمة الذم وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب
على الطاعة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح للعباد في الدنيا
ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب عليه بمعنى ان تاركه يستحق الذم عند العقل لان
اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده
عن المعصية يكون مستدعيا لحصول المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل به الغرض من
التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فحصول التعويض ممكن الوجود
في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون قادرا على ايجاد هذا التعويض فيمكنه ابتداء

من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثاً واما الثواب فهو نفع مستحق مقرون بالتعظيم والاجلال فهو
واجب على الله تعالى حذراً عن التكليف والطاعات فعل ما يستحق به الثواب والاعمال الشاقة في النوم ان لم
يكن فيكون عبثاً مكافاة واما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة
بغداد فيحصل العقاب حقه وليس مما يستوفيه نفع ولا في استيفائه ضرر فله عفوه بل يحسن عفوه كما في
الشاهد واما الاصلح فواجب على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقيل الاصلح
للكافر الغفران لا الخلق حتى لا يكون معذباً في الآخرة واما القبح فواجب على الله تعالى ان لا يفعل
القبيح عقلاً لان الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل القبيح بناء على ان الله
وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى   الخامسة   المسألة الخامسة ان
افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض خلافاً للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل
من الفاعل واحتج المصنف على ان افعاله لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان
ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره واللازم باطل بالملازمة فلان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملاً
بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون
مستكملاً بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح
ان يكون غرضاً داعياً الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون بان ظ
تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء
مقدور الله تعالى فلان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادراً على ايجاده ابتداء من غير توسط
الافعال فجعلها غايات عبث والعبث على الله تعالى محال لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثاً لانه
لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الآن يصلح ان يكون غرضاً لغير الله تعالى ايصال
اللذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير توسط الثالث ان الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها

المعين وحاصل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث يحتاج الى قبل ذلك الوقت ولامتناع
تأخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الوقت غرضاً لامتناع ان يكون غرض الشيء قبله وان وجد
الوقت بها اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الوقت
بذلك الوقت المعين وان لم يكن لغرض لزم الترجيح من الوقت وان كان لوقت وان وجد الوقت
الثاني قبله لزم ان يكون الوقت الاول ايضاً قبله وان لا يكون الوقت غرضاً وان وجد الوقت الثاني
في ذلك الوقت عاد الكلام فيه فيلزم التسلسل او الترجيح من غير غرض وبعض المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه
معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم قبيح واجيب بان
المراد من العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون الاستدلال بالشيء على نفسه
وان كان المراد بالعبث الخالي عن الوصف فلا بد من تصويره اولاً ثم تقريره ثانياً اعلم ان المعتزلة
يقولون فعل الحكيم الذي لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح
والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض
منه ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع
حكم فيه على وجه هو احق الوجوه ومن الناس من يقول الغرض شوق الاشياء الى ما هي الكمالات فانها
من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك الشوق كما ان الجسم لا يمكن ان يصل من مكان الى مكان الا بحركة
وهو الغرض من تحركه بعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع ليس مقدوراً
عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله ان يوصف بالقبح وكثير من
الناقصين بعد بهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسأل
عما يفعل وهم يسألون وكيف   السادسة   المسألة السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف
التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم بدون الاستحقاق للتعظيم قبيح فلنا بناء على العوض

بالحسن والقبح في افعاله والوجوب على الله تعالى وهذه امور باطلة عندنا ومع ذلك اي مع تسليم
هذه الامور فلا نم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ان
تصور له النفع والضر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف
على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع
ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واحتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبور في
افعاله لما مر من ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف
بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا قبيحا من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك
ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره لانه تعالى قادر
على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيقبح التكليف لانه ح يكون توسط التكليف عبثا والجواب عنهما بانه
مبني على طلب الحكمة في فعله تعالى وهو باطل لانه لا يجب ان يكون كل شيء معللا والا لكانت علته بتلك العلة معللا بعلة
اخرى ولزم التسلسل لا الى الانتهاء فلا بد ان لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال
الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف اعلام الخلق الحق بنزول الثواب وحلول العذاب على اصحاب
الجنان واصحاب النيران وفرق بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات
وحكمه تعالى لا يسأل عما يفعل فله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه وهو يسأل اي لا
يسأل عنه كما قال الله تبارك وتعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون الكتاب الثالث

الكتاب الثالث

في النبوات لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق
بها وذكر فيه ثلاثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني في المعجزة الباب الثالث في الامامة
الباب الاول في النبوة وذكر فيه مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي عليه السلام الثاني
امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم الرابع في عصمة الانبياء الخامس في تفضيل الانبياء

على الملائكة السادس في الكرامات اما المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي عليه السلام فقبل
الخوض في النبوة وهي ما ارتفع من الارض وح يكون معناه الذي شرف على سائر الخلق واصله بغير
الهمزة وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر فيسمون نبأ
وانبياء اي اخبر عن الله من انبأ اي اخبر وهو فعيل بمعنى فاعل او مفعول وليس اصله
من الواو لانه يقول تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه
في الذرية والخابية الا ان اهل مكة يهمزون هذه الاحرف فلا يهمزون في غير هذه الاحرف
ولا يخالفون العرب في ذلك مع انهم لا يهمزون في غير هذه الاحرف وجمع النبي نبآء قال الشاعر
يا خاتم النبآء انك مرسل بالخير كل هدى السبيل هداكا ويجمع ايضا على انبياء لان الهمزة
لما ابدل والزم الابدال جمع جمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد واعياد وتقول نبأت
نبأ من ارض الى ارض اذا خرجت من ارض الى ارض وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله
يا نبي الله اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه النبي عليه السلام وقيل النبي هو الطريق فسمي
الرسل عليهم السلام انبياء لكونهم طرق الهداية الى الله هذا بحسب اللغة واما في الشرع فقد ذهب الحكماء
الى ان النبي من كان مختصا بخواص ثلث الاول ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر
نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم الثانية ان تطيعه هيولى العالم
على صورة محسوسة ويسمع كلام الله تعالى بالوحي وقد اورد عليهم بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع
على جميع المغيبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا الاطلاع على بعضها
فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض المغيبات من دون سابقة
تعليم وتعلم وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصا بالنبي فانهم يعترفون ايضا ان مواد العناصر
مطيعة لغير الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير مختص به عندهم لانهم منكرون للملائكة

وايضا المتوسل البشر بكونها متحدة بالنوع فلا يخلو
حقيقتها بالصفاء والكدرة يجوز لبعض كما جاز
الا تكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة
للنبي صح

ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية التي هي غير مرئية عندهم وفي هذه الابرار نظر اما الاول
فلانهم ما الاطلاع الا الاطلاع على بعض ما لم يجر العادة من غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير عادة وكذلك
ان مثل هذا البعض ليس بغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فنحو ان ثبت
لكل ما ثبت للبعض ممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى الاستعدادات المختلفة بحسب امزجة
مختلفة وكذا الظاهر العادة والغالبة لكن سلم ان كل واحدة من هذه الخواص الثلث خاصة
مطلقة بل خاصة اضافية والمجموع خاصة مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض ووجه الاشارة الى
ان النبوة موهوبة من الله وهي نعمة منه على عبده وهو يؤتيه لمن اصطفاه من عباده اسلك
وبعثك فبلغ عنا واما بيان احتياج الانسان الى النبي على طريقة حكماء الاسلام فقالوا
انه اعلم ان الانسان لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس
ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء واللباس
والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها
الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة فان امكن فهو عسير جدا فكان امر معاشه لا يتم بل
لا يتيسر الا بمشاركة الاخرين من بني جنسه ومعاونة ومعاوضة تجريان بينهما فيعين كلهما
ما هو عليه صلاح الشخص او النوع بحسب تربيته هذا لذاك وبحسب ذلك لهذا او يخيط واحدا
لا فوالاخر يتخذ الابرة له وعلى هذا سائر الامور ... كل من بني نوعه باجتماع
ومعاوضة ومعارضة فاذن الانسان يحتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة
والمعارضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن عندهم عبارة
عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعارضة والمعاضدة لا يتم ولا ينتظم
الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما هو يحتاج اليه ويغضب على مزاحمه و

او ادوا

لا يكون ظ

موهبة ظ

وجميع

وجميع الخيرات والسعادات لحمار لنفسه فان الحرص لازم له وحصول المقاصد الجسمانية
والمطالب الحسية لواحد يستدعي فواتها عن غيره فلذا يودي الى المزاحمة والانسان
اذا ازدحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فتدعوا شهوته وغضبه الى الجور والظلم على
الغير ليستبد بذلك المشتهى ويقع من ذلك الهرج والمرج والتنازع ويختل امر الاجتماع ولا
الاصلاح لا يقع الا اذا اجتمعوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل في المعاملة و
العدل في المعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو الشرع فقط
والشرع لا بد له من شارع يوضح ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من شارع
ثم انهم لما ساروا عوا في وضع الشرع وقع الهرج والمرج فيجب ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق
بان يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من عند ربهم وتحث على اجابته
وتصديقه في مقالته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور
التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون
على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع ثواب والعاصي عقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة
وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع
والعاصي جزاء من عند الله العليم بما يبدونه ويخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم
القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق الغفران والمنتقم لمن يستحق الانتقام
فيوعد الشارع المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب فوجب ان يكون هو في المجازي والشارع
واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق ليس كمثله شيء ولا يكلفهم
ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله وكان شيئا

من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويتشوش الامر ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه
المعرفة فلما يكون يقينا فلا يكون ثابتا فينبغي من سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار (من التذكر)
الجامع للتكرار وما يشتمل عليه انما يكون عبادة مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متتالية
كالصلوة وما يجري مجراها فاذا ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله
واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف
بوعد ووعيد وثواب وعقاب آخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت
جلاله والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملات حتى يستمر بذلك الدعوة
الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في الامور الثلثة الاول رياضة
القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن الحركات والتوهمات والاحساسات
والمعاقبل المنشرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس
الثاني النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والنفوس لطبيعة لملاحظة الملكوت
الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع
زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليه الشرع النفع الذي
خصوا به فيما هم يولون بوجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا
تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم الثاني امكان المعجزات المسئلة الثانية في امكان
المعجزات والمعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
وانما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما يكون اتيانا بغير المعتاد فقد يكون منعا عن
المعتاد وانما قال خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي
لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قال مع

الصحاح تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته في الغلبة والارهاص احداث امر خارق
للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته فكانه تأسيس لقاعدة النبوة والرهص بالكسر العرق
الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يدعمه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن
الشعبذة وامثال المنع عن المعتاد مثل ان يمنع عن القوى مدة عن معتاد مع حفظ القوة
والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة وهي ان لكل واحد من النفس والبدن تنفعل
عن هيئات تعرض لصاحبه فقد يسطع من الهيئات السابقة الى النفس هيئات الى قوى بدنية
كما يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس فان كثيرا ما يبتدئ
فتعرض في النفس هيئة ما عقلية فيصل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى القوى البدنية ثم الى
الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف تقشعر جلدك
ويقف شعرك واذا احسست شيئا من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت
ألقت العلاقة التي هي بين النفس والبدن هذه الفروع هيئة في النفس حتى تنفعل بالتكرار
اذعانا بل عادة وخلقا يتمكنان من النفس تمكن الملكات فاذا ارتاضت النفس المطمئنة
قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتاجت النفس الى هذه القوى
اولم تحتج فاذا اشتدت جذب النفس هذه القوى اشتدت الكلالة هذه القوى فاشتد
اشتغال هذه القوى عن الجهة المولى عنها فالامساك عن القوت مدة عن معتاده لانجذاب
النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فتوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى
قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل عن غيره فيستغني عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت
قواه الطبيعية عن تحليل المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة
التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء وربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع

العدا اصل هذه الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة بل في غير مدته هلكت وبهيج ذلك محفوظ
الحيوة والى ذلك اشار بقوله عم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم
انه لم يقع التخلخل في حال الحذاء النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع في حال المرض وكيف لا
والمرض الحار لا سوى عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل يصرف الطبيعة وفي ذلك
مع المريض ما هو مضاد مسقط للقوه لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللمتوجه الى
جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان
سوء المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوه وللمتوجه الى جناب القدس معنى
مالك وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك يعم المعنى فالتوجه الى جناب
القدس احيا بالحفاظ قوته مثال الانبات بغير المعتاد ان يخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة
ما يقع له في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حال النوم فالاطلاع في حال
اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال اليقظة مانع يمكن ان يرتفع
كالاشتغال بالمحسوسات اما الاطلاع على الغيب في النوم فعليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف
وهو ما عسى حصول الاطلاع على الغيب حال النوم للناظر نفسه في التسامع وهو ما عسى حصول
الاطلاع المذكور لغير الناظر يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه
تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر
واما القياس فلان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية
نقشا على الوجه الكلي باعتبار ذواتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في موادها
بل هي للافلاك علاقة كنفوسنا مع ابداننا ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور
المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم

فيدل ح

النفساني نقشين احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية مشاعرة بالوقت والاول
بالذات والثاني بالالة وللنفس الانسانية ان ينتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال
الحايل فلا يستنكر ان ينتقش في النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية
متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب يشغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن
بعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع واذا تجرد الحس الظاهر بعمله شغل النفس
عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اما ذلك الانجذاب العقل
الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي يعد العقل بها كثيرا الى الة وعرض
ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه بالحس الظاهر انجذاب
الى جهة الحركة القوية فيخلى عن افعالها التي لها بالاستعداد في التعقل واذا اشتغلت
النفس عن ضبط الحس الباطن بحيث تصرف فيها ضعف الحواس الظاهرة ايضا ولم يتاذ بهما
الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن النقش فيه صار في حكم
المشاهدة وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر وبقيت صورة الناقش في الحس المشترك
فيقع في حكم المشاهدة دون التوهم كما ترى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة
الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء
كانت في ابتداء حال ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس
او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبل المحسوس وبما
يدل على انتقاش الصورة الخيالية في الحس المشترك من السبب الداخلي ان المبرسمين من
المرضى والممرورين اي الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي قد يشاهدون
صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارجي فيكون انتقاشها اذن من سبب باطني

وهو القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن وهو النفس التي تتأدى
الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لنا ثم الى الحس المشترك فقد ينتقش فيه من الصور الحاصلة في الطابلة
معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا احتفظت
في الصور فيما ارتسم ما تعلق ثم فيها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت الصور
الحاصلة في معدن التخيل والتوهم في لوح الحس المشترك في هذا جرت مما يجري بين المرايا
المتقابلة والصارف عن الانتقاش في الحس المشترك شاغلان حتى خارج يشغل الحس المشترك
بما يرتسم فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور التي من الباطن كان الحس الظاهر سبب
الحس المشترك يراعي المتخيلة ويغضبه غضبا وعقل باطن يضبط التخيل عن الاعمال اي
العمل مع اضطراب متصرفا فيه عما يعنيه من الامور المعقولة او الموهومة فيشتغل التخيل بالاذعان
له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن المتخيلة من النقش في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها
تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين الحس الظاهر او العقل الباطن او الوهم الباطن
وبقي شاغل واحد من غير تحت الشاغل الآخر عن الضبط فرح المتخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس
المشترك فلوحت الصور في الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل للحس شغلا ظاهرا وقد الطاهر
يشتغل النفس في النوم بما يجذب الى جانب الطبيعة لتهضم الغذاء المنضوج الطالبة الراحة
عن الحركات الاولى لوجهين احدهما ان النفس لو لم تنجذب الى الطبيعة بل اخذت في شأنها
لتابعتها الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن
فينجذب طبعا الى جانب الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم حال يعرض لا
بسبب احتياج الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس يكون
في المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا نوع لفعلها الخاص الا بعد الصحة فاذن

الشاغلان في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم
المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة البدنية مرض انجذبت النفس بكل الانجذاب الى جهة
المرض ويشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين ولا يبعد ان يكون
الصور المتخيلة منتقشة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين وكلما كانت النفس
اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس
كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل
اقل وكان يحصل لها للجانب الآخر فضيلة اكثر وان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى
فيها قويا ثم اذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها من مضادات الرياضة
المبعدة وعن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما يقربها
اليها اقوى واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات
تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب على وجه كلي ويتأدى فيه
اثره الى عالم التخيل وينتقش في الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا في
حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهي التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه
كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل واذا وهن التخيل شرع الى سكون او فراغ ما
فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة وان ورد على النفس نقش انزعج التخيل اليه لكن النفس
ويتلقاه ايضا وذلك لامرين اما لمنبه من هذا الوارد بان يكون امرا غريبا وحركة التخيل
بعد استراحة ووهنه فان التخيل سريع الى مثل هذا المنبه واما لاستخدام النفس الناطقة طبعا
فان التخيل معاون النفس عند اقبال هذه السوانح فان قبل التخيل ذلك الوارد في حال نقاء عنه

الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحس المشترك وإذا كانت السفلى في الجوهر تنسخ للجوانب المتجاذبة
لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك
لقوله عم إن روح القدس نفث في روعي كذا أو كذا وربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشراقا الخيال م
واضحا واعتقب لوح الحس المشترك إلى جهته ويرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مطاه
له غير ضارة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى لأنه ربما يفعل هذا الفعل
في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الأولياء والأخيار توهمهم
القدسية السريعة القوية فهم هنا أولى وأحرى بالوجود في ذلك وهذا الارتسام مختلف بالشدة والضعف
فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو جمال فقط ومنه ما يكون كاستماع صوت ومنه ما يكون بمشاهدة
مثال موفور الهيئة وكاستماع كلام محصل النظم من مشاهد مخاطب ويشبه أن يكون الوحي ونزول
الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون في أجل أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم
واستماع كلامه من غير واسطة واعلم أن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية
أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء إلى شبيهه أو إلى ضده وبالجملة إلى ما له تعلق به
وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم نعلمها نحن بأعيانها والمتخيلة بزعمها كل سانح إلى
الانتقال إلا أن يضبط وهذا الضبط إما لقوة النفس المعارضة لذلك السانح فإنه إذا اشتد
قوة النفس وقفت التخيل على ما تريده وتمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره وإما لشدة جلاء الصور
المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل فإنه صارف للتخيل عن الالتفات
يمينا وشمالا ولا ذهاب فيها وطلقا كما يفعل الحس ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها
في الذهن مدة والشيخ ذكر أن القوى الجسمانية إذا اشتد إدراكاتها تقاصر عن الإدراكات
الضعيفة فإن الأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك
الظاهر

الخيال

الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يمعن
في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون
قويا جدا ويكون النفس في تلقيه رابطة الجأش لشدة القلب فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا
فيكون النفس بها معتنية فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس إنما يوجد
لك هذه المراتب في هذه الآثار فقط بل في جميع ما تباشره في أفكارك وأنت يقظان فربما انضبط
فكرك في ذكرك وربما انفلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج إلى أن تحلل بالفكر
وتعبر عن السانح المضبوط إلى السانح الذي انفلت إليه منتقلا عنه وكذلك إلى آخر وربما
اقتنص ما أضله من مهمه الأول وربما انقطع عنه وإنما تقتضيه بضرب من التحليل والتأويل
فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطا مستقرا
كان إلهاما أو وحيا أو حلما لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته
وتواليه احتاج إلى أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات الوحي والإلهام ويل
والحلم إلى تعبير ومن الأمور الخارقة للعادة أن يفعل الإنسان ما لا تفي به قوة أمثاله مثل
أن يمنع الماء عن جريانه أو يبعد عن خلال أصابعه وبيانه وذلك بأن يسلط الله على مادة
الكائنات فيتصرف فيها كما يتصرف في أجزاء بدنه وذلك لأن النفس الناطقة ليست منطبعة
في البدن بل مجردة عن المادة فإنه بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس يبعد
أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها إلى سائر الأجسام فيكون تلك
النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية
مزاجية مباينة بالذات لها كذلك تؤثر في أجسام العالم بأن تحدث عنها في تلك الأجسام
كيفيات هي مبادي تلك الأفعال سيما ما يناسب مزاجها الخاص وتشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما

هذا على راي الحكماء واما على رأينا فانه تعالى قادر على كل الممكنات فيخص من يشاء من عباده بالوحي
وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه الثالث في نبوة نبينا عم المبحث الثالث في نبوة
نبينا عم محمد رسول الله عم خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه
انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا واما قلنا انه ادعى
النبوة فللتواتر واما قلنا انه اظهر المعجزة فلثلثة اوجه احدها انه اتى بالقران والقران
معجز اما انه اتى بالقران ولم يات به غيره فبالتواتر واما ان القران معجز فلانه تحدى
ولم يعارض فانه تحدى لمعارضته بلغاء العرب وفصحاؤهم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين
وامتنعوا عن معارضته مع توافر دواعيهم على معارضته لاظهار الفصاحتهم وبلاغتهم والزاما
له عم وامتناعهم مع توافر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القران
معجز وثانيها انه عم اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات فكقوله
تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع مطابقا
لما اخبر وقوله ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد والخطاب للنبي عم واراد
بمعاد مكة فان معاد الرجل بلده لانه يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله ستدعون
الى قوم اولي باس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر المخلفين من الاعراب الى بني
حنيفة ليقاتلوهم او يسلمون وعند بعض هم اهل فارس وقد دعى عمر المخلفين
من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلونهم او يسلمون وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم اي ليورثنهم ارض
الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر

بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين
امنوا الصحابة بدليل قوله تعالى منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم
كانوا خائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله تعالى وعده لهم وقوله عم الخلافة بعدي
ثلثون سنة وكان مدة خلافة الائمة الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم
ثلثين سنة وقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عم لعمار بن ياسر تقتلك الفئة
الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه وقوله عم لعباس حين
اسر في اسارى بدر وطلب النبي عم فداءه وفداء اخيه عقيل ابن ابي طالب وعجز نفسه عن الفداء
فقال عم اين المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت في سفري هذا فللفضل
كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيري والذي بعثك بالحق انك لرسول الله واسلم
وعقيل وكاخباره عم عن موت النجاشي روى ابو هريرة رضي الله عنه انه عم نعى الناس



بموت النجاشي يوم مات وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى وكبر بهم
اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم واخباره عم عما يحدث من الفتن والعلامات
اي اشراط الساعة كخرابة بغداد روى ابو بكر رضي الله عنه ان النبي عم قال لينزلن ناس من
امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من
امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين
حتى نزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية
وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم
وهم شهداء وكان كما اخبر فان المراد بالبصرة هو بغداد وقد اغار بنو قنطوراء
يعني الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكره النبي عليه السلام

وكاخباره عن نار بصرى وهو مدينة بالشام حماها الله عن الآفات قال النبي عم لا تقوم الساعة
حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر عم فانه نقل عن الثقات
ان نارا خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت مضيئاتها حتى رؤيت
من بصرى سنة اضاءة من المغيبات الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات الامور الماضية
مما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد من
التخطئة والتكذيب بلوغه عم هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله وصفاته واسمائه
واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة
المدنية من غير تعلم وممارسة فانه عم ما كان من قبيل اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد
من اهل العلم وما سافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام مدة يسيرة علم كل
من اعدائه انه لم يتفق له فيهما مخالطة مع اهل العلم وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة
ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس رضي الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلعم
ان يريهم آية فاراهم القمر شقين حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة
انه عم قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث ونبوع الماء من اصابعه قال جابر
عطش الناس يوم حديبية ورسول الله عم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه
قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في الركوة فوضع عم يده في الركوة فجعل الماء
يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة
الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وحنين الجذع قال جابر كان النبي عم اذا خطب استند الى جذع
النخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة كان النبي حط عندها حتى كادت
ان تنشق فنزل النبي عم فاخذها وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت

وكشكاية

وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلثة اشياء رأيتها من رسول
الله عم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف
النبي عم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله
وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال عم اما ما ذكرت من امره فانه شكى كثرة العمل
وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة
المسمومة روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله عم
فاخذ رسول الله عم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله عم ارفعوا
ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال
اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلا يضره وان كان غير نبي
استرحنا منه فعفى عنها رسول الله عم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب
دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر لان مجموع الرواة
بلغوا حد التواتر والقدر المشترك يجمع في رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل
من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم فقال اني رسول
هذا الملك اليكم وطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك اي قام الملك ففعله علم الحاضر
بحقية صدق الرجل في دعواه فكذا ههنا الثاني من الوجوه الدالة على نبوته جميع سيرته وصفاته
المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قط اصلا فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالآخرة ولهذا
لم يتمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه في شيء من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مع العداوة
عليه يشاهده عرض قريش المال والرياسة ونكاح من رغب فيها على ترك دعواه عليه واعراضه عن سخاوته
عم في الغاية حتى عاتبه الله ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته عم لم يفر قط من اصحابه وان عظم

الرغب مثل يوم احد ويوم حنين وللذا اذا اشتد البأس اتقى به الناس وكالفصحاء التي
ابكمت مصاقع الخطباء وافحمت الوف العرباء وخطيب مصقع اي بليغ وكالاحبار على الاذى
مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال عليه السلام ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فصبر عليه كما صبر اولو
في القوم كما اجرا اول القوم من الرسل وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا
للانبياء فان كل واحد وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل
الا للنبي بهذه طريقة احبارنا اي حفظ وارتضاها الغزالي في كتابه المنقذ الثالث من الوجوه
الدالة اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عم وهذه مجامع ادلة نبوته عم والاستقصاء
فيها مذكور في المطولات وكتب دلائل النبوة وقال البراهمة اه وقال البراهمة
ما حسنه العقل اي كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول ام لم يرد في تقرر
في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به
حسنا وما قبحه العقل اي علم قبحه بالعقل فمردود سواء ورد به الرسول ام لم يرد وما سكت
العقل فيه اي لم يعلم العقل حسنه وقبحه فيستحسن عند الحاجة الى الاسماع به ويستقبح عند الاستغناء
عنه لما تقرر في العقول ان ما احتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما استغنى الانسان عنه
ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذن في العقل مندوحة مستغنية
عن النبي عم فان قيل في هذا الامر مندوحة اي سعة وقال ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب والجواب عنه انه مبني على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المص
فوائد البعثة على التفصيل فقال البعثة الرسول فوائد لا تحصى منها ان تعرف الحجة بان يقال
فيما دل عليه العقل لا على الاستقلال ليسقط عذر المكلفين بكل الوجوه واليه اشار بقوله في
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا
ارسلت الينا رسولا

فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فهي انه لو بعث الرسول لقطع الحجة وفي ذلك الحجة وجوه
بليغة احدها ان يقولوا ان الله لو انما خلقتنا لنعبده فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة
التي يريدها منا انها ما هي وكيف وان وجب اصل الطاعة في العقل لكن تعيينها غير معلوم
لنا فيبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع مفصلا زالت اعذارهم
وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا اكدت
يا الهنا من ادلة نبهتنا واذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا
كان ذلك اغراء لنا على ملك القبائح وثالثها ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن الاعمال
وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا ابدا وظننا ان لنا
في الاقبال على القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب دائما
وقد كنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا زاجرا
اما بعد البعثة فقد اندفعت هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان يبسط اي يزيل الشريعة التي
تضعف على العقل فهمها ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل فيه ولا يدل عليه الاستقلال كمعرفة
الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام الموقوف على السمع ومنها
ان يبين حسن ما يتوقف فيه العقل ولم يستقل بمعرفة قبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء
والى وجه الامة الحسناء فان العقل يتوقف في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا
بان يبين ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين وظائف الطاعات والعبادات المتكررة
للمعبود المكررة لا تحفاظ التذكر في الاوقات المتوالية كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع
قواعد العدل المقيمة لحيوة النوع فان الانسان مدني بالطبع مظنة للتشاجر المفضي الى التقاتل
فلا بد من عدل مقيم لحيوة النوع يحفظ بشرع كما ذكر في بيان الاحتياج الى النبي عم على طريقة الحكماء ومنها

ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة الكلية لامر المعاش قال الله تبارك وتعالى في حق داود عم
وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال الله تعالى لنوح عم واصنع الفلك باعيننا ولا سبيل للطاقة الى النوع ونسج
والخياطة والبناء وما يجري مجراها اشد من لطافة الى الزرع وتوقفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب
بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم الناس الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة
لا تفي لمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر وفي البعثة معرفة طبايعها
ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبايع درجات
الافلاك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعرف فيها التكرار والاعمار البشرية لا تفي
بادوار الكواكب الثابتة وايضا العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا
فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ايضا لايصال الكل الى
منتهى كماله الممكن له بحسب فطرته على وجه يناسب عقولهم   قالت اليهود اه   قالت اليهود لو كان
محمد عم نبيا لكان كل ما اخبر به صدق واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى عم منسوخة وهذا الخبر ليس
بصدق وذلك لانه تعالى لما شرع شريعة موسى عم فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها انها ثابتة الى
الوقت الفلاني فقط ثم تنسخ او لا يكون قد بين فيها انها تنسخ فان كان بين انها تنسخ لزم ان
يتواتر ويشتهر كاصل دينه وذلك لانه كان من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها
فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون
العلم بانتهاء شرع موسى عم عند مبعث عيسى عم وانتهاء شرع عيسى عم عند مبعث محمد عم معلوما
للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلائل
لعيسى عم ومحمد عم من الله تعالى على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم
وان لم يكن قد بين انها تنسخ فان كان قد بين في شرع موسى عم ما يدل على دوامه وانها باقية

الى يوم القيمة امتنع نسخه لانه تعالى لما بين ان شرع موسى عم ثابت ابدا ثم علمنا انه ليس بثابت كان ذلك
كذبا والكذب على الله تعالى محال ولانه لو جاز ان ينص الله تعالى على التابيد مع ان التابيد لا يحصل
ارتفع الامان على كلامه ووعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله ٢
عن شرع موسى عم انه ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا لم يعلم للحال ان ينص على ان شرع محمد
عم باق ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فلم يحكم بجواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها ما يدل
على دوام شرع موسى عم ثابتا ولم يات بالدوام ولا التوقيت ثم يتكرر شرع موسى عم وثبت
الامر واصله لما ثبت في اصول الفقه ان الامر الذي لم يتقيد بالدوام ولا التوقيت
لا يقتضي الا الوجوب مرة واحدة لكن معلوم ان شرع موسى عم لم يكن كذلك فان التكاليف
كانت متوجهة بشرع موسى عم على الناس الى زمان عيسى عم بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم
الاول والثالث تعين صحة الثاني ولزم امتناع النسخ اجاب المصنف رحمه الله تعالى بانه قد ثبت
في شرع موسى عم ما يشعر بنسخه تبيانا اجماليا وما يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر
الدواعي على نقل اصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل لا يستلزم توفرها على نقل كيفيته
او كان قد بين في شرع موسى عم ما يدل على دوامه ظاهرا الا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل
الدليل على دوامه ظاهرا   المبحث الرابع اه   المبحث الرابع في عصمة الانبياء عليهم
السلام اتفق الجمهور على عصمة الانبياء عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا
على الانبياء عليهم السلام الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء عليهم السلام لكن جوزوا
اظهار الكفر تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان
القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر

تقية لكان اول الاوقات وقت ظهور الدعوة لان الكل في ذلك الوقت بالكلية منكرون له ولكان
لا طوار اظهار الدعوة لاحد من الانبياء عليهم السلام فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا
الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان يتعمد الانبياء عليهم السلام الكبيرة
وجوزوا العمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر
سهوا لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تعالى واتبعوه فيفضي
الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء عليهم السلام كفر او ذنب لكانوا معذبين
بيان الملازمة ان درجات الانبياء عليهم السلام في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب
عنه افحش ولكان عذابه اشد الا ترى الى ما وعد الله نساء النبي عم بقوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن
بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وبان حدود الاحرار لحد العبد ضعف حد
الحر وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما اراده
الشيطان واللازم باطل فان من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب
الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع ان يكون الانبياء عليهم السلام من حزب الشيطان
وانه لو صدر من الانبياء الكفر فوجب ان لا يقبل شهادتهم لقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واللازم باطل والا لكان ادنى حالا من العدل وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر منهم الكفر و
الذنب لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر والذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار النبي
عم يوجب ذمه وايذاء النبي عم حرام لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والاخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لاستحقوا عهد السوء لان المذنب ظالم والظالم
لا ينال عهدي الظالمين لانه تعالى اراد بالعهد الامامة او النبوة بدليل على ذلك صدر الاية
حيث خاطب ابراهيم عم بقوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي لا انا نقول

عهد الامامة فلي لانه عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم عم نبيا فاراد بقوله اني جاعلك
للناس اماما اي جاعلك للناس نبيا ولئن سلم انه اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبي عم
اولى بذلك اي بان لا ينال الظالمين واما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء عم
بوجه فقد عارضوا الدلايل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء عم بوجوه
منها قوله تعالى لنبيه عم عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تأخر فان الآيتين تدلان على جواز صدور الذنب عن النبي عم واما الاية الاولى
فلان العفو دال على تحقق الذنب واما الثانية فلان المغفرة بعد تحقق الذنب صح في صدور
الذنب اجاب المصنف بان كل هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لكن يقال لو كان
ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادات الصادرة عن النبي عم في محل
العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة لا بالقول للمحذور ورجحان يكون جميع
العبادات في محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى
فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها واقعة ادم عم فان قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى
يدل صريحا انه صدر منه المعصية وادم نبي بالاتفاق اجاب المصنف بان واقعة ادم عم قبل
نبوته اذ لم يكن لادم في الجنة امة ولا يوجد نبي الا اذا كان له امة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه
فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة ادم عم بان قوله وعصى ادم
ربه اراد به وعصى اولاد ادم كما في قوله تعالى واسأل القرية والذي يؤكد هذا قوله تعالى في
قصة ادم عم وحواء فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما اتاهما وبالاتفاق لم يشرك
ادم ولا حواء وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة فمع الاصح انه
كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما واعرض عنه

بان ابليس لعنه الله عليه ذكر ادم وقت الوسوسة امر النهي فقال ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا
ان تكونا ملكين ومع هذا التذكير يمتنع النسيان وقد احتج عنه بانه يجوز ان يكون وقت التذكر
غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله تعالى فنسي وايضا عاتبه الله تعالى على ذلك في قوله تعالى الم
انهكما عن تلكما الشجرة وادم وحوا اعترفا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل الله تعالى
توبتهما فقال الله تعالى فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان متذكرا
للنهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وفيه وجوه احدها زعم النظام ان آدم فهم من قوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما تكون اشارة الى الشخص فقد تكون
اشارة الى النوع لقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وزعم آخرون ان النهي
وان كان ظاهره التحريم لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر الدليل عنده وبالجملة اذا تعارضت
الدلائل فلا خلاص الا بالتاويل والله التوفيق ومنها قول ابراهيم عم هذا ربي فانه كفر وقد
صدر عن ابراهيم عم وهو نبي بالاتفاق واجاب بان قول ابراهيم عم هذا ربي على سبيل الفرض
فان من اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله بالدليل ومنها قول ابراهيم عم بل فعله كبيرهم وهو كذب
والكذب ذنب فقد صدر من النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابراهيم قال هذا القول
على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو امي وتعتقد انه قادر على الكتابة انت كتبت
هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد للفعل الى السبب لان تعظيم الكفار
للصنم حمل ابراهيم عم على ان جعله جذاذا ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله من تاثير النجوم لقوله نظرة م
تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب لانه
لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر ابراهيم عم في النجوم ليس ليعرف حاله من تاثير النجوم بل نظره
في النجوم كان للاستدلال في النجوم على صانعها والنظر من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق

السموات والارض فان قوله عم اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقيم حالي او عن سقيم متوقع
في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف عم حريته عند بيعه فانه كتمان للحق وكتمان
الحق ذنب اجاب عنه انما اخفى يوسف عم حريته لاشعاره بالقتل ان اظهر حريته وكان
قبل نبوته ومنها هم يوسف عم بالزنا لقوله تعالى وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف
عم جبلي لان ميل الرجال الى المراة جبلي ليس بنقص في حق الرجال بل صبره محمود وعد احسانا
ومنها جعل يوسف السقاية في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك حيلة والحيلة ذنب اجاب عنه
بان ذلك لموافقة اخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة ولا يكون ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف
من القائه في غيابة الجب وايذاء ابيهم وكذبهم بان الذئب قد اكل يوسف وكل هذه ذنب
اجاب بانا لا نسلم ان اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم انبياء فما صدر منهم قبل نبوتهم ومنها قصة لم يكن م
داود عم في الطمع في امراة اخيه اوريا كما قال الله تعالى على لسان الملكين ان هذا اخي له تسع و
تسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود عم
لم يثبت صحتها على ما ذكر بل يحتمل غيره وسدا احتمال عصمة الانبياء بعد الوحي واما قبل الوحي فاكثرهم
شعوا جواز الكفر وافشاء الكذب والاصرار على الذنب لطلا النزول عن الشفقة بالحكمة وجوزوا
صدور المعصية على سبيل الندور كقصة اخوة يوسف عم والروافض اوجبوا عصمة الانبياء
عن الذنوب والمعاصي مطلقا كبيرة كانت او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها تنبيه
لما ثبت ان عصمة الانبياء ... على العالم فناسب ... الطاعات العلم ...
النفساني انما يكمل اذا ... وكان راي ... والله ...
صاحبها ... الذي هو ... الطاعات ... ان ...
... صاحبها ... الطاعات ... الا ... من ...

صاحبها ما ترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مثالب
المعاصي ومناقب الطاعات رغب في الطاعات ورغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصي فيصير هذه الهيئة
راسخة وتتاكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على تذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر
عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه متى صدر عنهم شيء سهوا او تركوا ما هو اولى لم يتركوا
مهملا بل يعاتبون وينبهوا عليه ويضيقوا الامر عليهم فيتاكد تلك الملكة وليس العصمة كون الشخص
يمتنع عنه الذنب لخاصية في نفسه او بدنه ويمنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك
لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا انتفى تكليفه وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب
واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى اليه وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت
تركن اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى تدل على انه عليه السلام مثل الامة في جواز صدور المعصية
والاية الثانية تدل على انه تعالى ثبته على عدم الركون اليهم ولا يركن اليهم فيكون الركون
اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع   المبحث الخامس في تفضيل الانبياء عليهم السلام
في تفضيل الانبياء عليهم السلام على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة   الكلامي
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة
العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء عليهم السلام دون الملائكة السفلية
احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة
بالسجود لادم عليه السلام لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ولا شك ان السجود
المامور به سجود خدمة لا مجرد عبادة فلو لم يكن ادم افضل من الملائكة لما امرهم الله تعالى بالسجود
له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني ان ادم اعلم من الملائكة لانه عليه السلام
كان يعلم الاسماء والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة

فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك
انت العليم الحكيم فكان ادم عليه السلام افضل من الملائكة لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملائكة لان طاعة البشر مع الموانع   نخ
من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر بعضها
يستنبط بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر اشق يكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات
احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين   بلغ
لما كان العمل به فيمن لم يكن نبيا من الال فيبقى معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل
العالمين من الملائكة من العالمين فيكون الانبياء افضل من الملائكة واحتج الاخرون اي القائلون   ل
بان الملائكة العلوية افضل من الانبياء بوجوه ستة الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على عيسى عليه السلام
لان البلاغة تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى وفيه نظر فان النصارى لما عاينوا ولادة
عيسى عليه السلام بغير اب اعتقدوا انه ابن الله تعالى وليس بعبد الله تعالى لاستبعاد ان يكون العبد يولد
بغير اب فقال الله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله بسبب انه خلق بغير اب
ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة اب وام ومعلوم ان الترقي من الادنى
الى الاعلى في هذا الوجه افضل لكن الثاني تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل
على ان الملائكة افضل من الانبياء عليهم السلام وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم
لجواز ان يكون تقدمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون
عن عبادته يستدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالى على ان البشر يقع منهم الاستكبار
ولا ينكر ذلك لم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فانا نمنع ان يكون الملائكة افضل من البشر الذي

يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان يكون افضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى
ولا اقول لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين فسياق الآية الاولى
يدل على ان الملك افضل من النبي عم وسياق الآية الثانية يدل على ان الملك افضل من آدم وحوا
عليهما السلام وفيه نظر فان الآية الاولى لا تدل على ان الملك افضل بل تدل على ان الملك لا يتبع
الوحي والنبي عم يتبع الوحي بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان الملك
افضل والآية الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وحوا في خاطر ابليس عليه اللعنة ولم يدل على
تفضيله عليه بعد الاجتباء الخامس ان الملك معلم النبي عم والمرسل اليه ولا شك ان المعلم افضل
من المتعلم والمرسل افضل من المرسل اليه كما ان النبي عم افضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظر فان
المعلم افضل من المتعلم فيما يعلمه لا في غيره ولا نسلم انه معلم ايا بل قبل بعلمه والعكس على النبي عم بالنسبة
الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما
عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص ليبلغ رسالته لا يلزم
ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم السادس الملائكة ارواح متبراة عن الرذائل
والآفات البشرية والعلة مطهرة عن الشهوات والغضب اللذين هما منشا الاخلاق الذميمة مطلعة
على اسرار الغيب قوية على افعال العجيبة من تحريك السحاب والزلازل القوية سابقة على الخيرات مواظبة
على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل
والنهار ولا يفترون قال السادس في الكرامات اه اقول المبحث السادس في الكرامات الكرامات
جايزة عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها ساير المعتزلة والاستاذ ابو اسحاق منا
لنا ان الكرامات لو لم تكن جايزة لما وقعت لكن الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل فقصة آصف
فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به

قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور
الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله
يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا
قال الله تعالى اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا
رشدا فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا الى آخره وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة
سنين وازدادوا تسعا احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لما تميز النبي
عم بالمتنبي لان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات عليهم اذ الامة
يشاركهم في الانسانية ولوازمها فلو لا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان
الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي عم بالمتنبي فلما الالزام انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز
النبي عم بالتحدي ودعوى النبوة فاذا ظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي في الدعوى
علمنا صدقه السابع اه لما فرغ من مسائل الاصل شرع في الاصل السابع في
الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجساد
الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة على اهل الكبائر
السادس في اثبات عذاب القبر السابع في ساير السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية
المبحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جايزة عندنا خلافا للحكماء واكثر
ابي الحسين البصري من المعتزلة لنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده
لماهيته اي لذات ذلك الشيء او لشيء من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده
بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي للامتناع

وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث هو فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك
الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم و
وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه
بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه من غيره والامتياز
يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا
ورد هذا بان ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع
وليس هذا تناقضا لاختلاف الموضوعين والحق ان صحة الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده
يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم ليس له ثبوت في الذهن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم
للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم ولئن سلم ان هذا الوصف
لازم للماهية لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يلزم ان
يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو قابل للوجود والى
اشار بقوله وهو اهون عليه اللهم الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد
عرفت ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات
واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية
ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فالاشارة
العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي ممتنع الوجود في الاعيان
وعلى تقدير وجودها لم يكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان
كانت الاشارة العقلية اليه مماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه

فيلزم

فيلزم كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت الاشارة
العقلية اليه نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان
العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هف والحاصل ان القول بامكان
العود يؤدي الى ان يقال ان كل مستأنف معاد او القول بان المعدوم حال العدم له هوية
ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان
يوجد مثله ابتداء مستبدا اي في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهيته
نوعيه لا يكون نوعها منحصرا في شخص متشخص بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء
بطريق الاولى لو وقع التمايز بين مثله المبتدا معه حال عدمه فان العارض بينهما لا يكون
الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها والثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن
عود الوقت المبتدا فيها وامكن الاعادة في ذلك الوقت فيكون مبتدا من حيث انه معاد اعادة خ
وهو متناقض واجيب عن الاول بانه لو لم يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يتقرر هذا الحجة
بقول المستدل ان قلتم لا يصح الحكم بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم
صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه
فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح
الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب وزيد هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قولكم فان كان
صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذه الحجة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم
حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض على هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض
لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة لا هوية له خ
العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج (ثم

منه امتناع عود المعدوم وان كانت لها ماهية ما بها و هو كثير فيلزم امتناع كل منها لو وان كانت
الى بعض تلك المعدوم ولا هويته انما يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع
العود فلا يمتنع العود عليه الا انه يصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع والحاصل ان القول
بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل شيء او القول بان للمعدوم حال العدم هويته
ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل واجيب عن هذا المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه
بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود ولا يتوقف على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت
له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه فان ما لا هوية له يمتنع
الاشارة بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم
هويته وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود
لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل انه يصح الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته الذهنية
وصح العود باعتبار انه متى يحصل له هوية غير متصورة ولا يقبله العقل حال العدم وهذا القول
منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل للممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فالحكم
على المعدوم والممتنع والعدم لا يصح ثبوته في الاعيان فبطل هو لكن الحكم عليه يجب ان يكون
له ثبوت في الخارج او الحصول في الذهن او ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يماثل صورته
التي في الذهن قوله وما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون في تلك المعدوم بعينه قلنا نسلم
انه لا يلزم ان يكون عين تلك المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم
لا يقتضي لزوم العدم ومع جاز ان يكون المعدوم هو المطلوب كان كلامنا في جواز العود لا وجوده
واما قوله فيلزم ان يكون ما يماثله معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه تلك المعدوم بعينه ان
يكون كل ما يماثله معادا واجيب عن الثاني بان كل ما يحصل فيهما متميز ان لا يحصل في الخارج الا بحالة وان

ذلك هو

علينا

علينا
د الا اي وان لم يتميز الشيئان بالمحض لم يكونا مثلين بل هو هو والمحصول انه لا يلزم من جواز
وقوع مثله وقوعه حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدا والمعاد ولئن سلم وقوع مثله يجوز
ان يفرق بينهما ببعض العوارض ايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع يحصلان
ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم
كونه مبتدا اذ كون الشيء مبتدا امر يعرض له باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق
بحدوث البتة وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث في حدوثه اولا فلا يلزم
ان يكون مبتدا او معادا معا بل يكون معادا وقبل العدم كان مبتدا ولا محذور ان يكون الشيء
الواحد مبتدا ومعادا باعتبارين   الثاني حشر الاجساد   المبحث الثاني في حشر الاجساد
اختلف الناس في المعاد فاطبق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد
ممن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب
الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف ويخلق
فيها الحيوة واما الانبياء عم الذين سبقوا نبينا محمدا عم فالظاهر من كلام اممهم ان موسى
عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عم الذين
جاؤوا بعده كحزقيل وشعيا ولذلك اقر به اليهود واما في الانجيل فقد ذكر ان
الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان
المذكور فيه المعاد الروحاني واما القران الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني
واما الروحاني ففي مثل قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين الاية وقوله تعالى للذين
احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القران
اكثر من ان يحصى واكثرها لا يقبل التاويل مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم الذي لا

وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي
فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى
ائذا كنا عظاما نخرة وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق
كل شيء وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر
ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله تعالى قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم
معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى واذا عرفت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله تعالى يجمع الابدان بلى
بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول فهو انه ممكن
عقلا فان الامكان اما يثبت بالنظر الى القابل او الفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت
قابلة للجمع والحيوة والا لما كانت قابلة للجمع والحيوة لم تتصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم
باطل واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باجزاء الكل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما
بجميع المدركات قادرا على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك
علم ان تكون احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي عليه السلام
ثبت المعاد الجسماني وفي القرآن العظيم آيات المعاد الجسماني اكثر مما يحصى والاية الحكاية عن قوله
انشاركم قوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني
غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا وصار جزء البدن المأكول جزءا من بدن الآكل فالمأكول
اما ان يعاد في الآكل او في المأكول وهو محال فاذا ما كان كذلك لا يعود احدهما بتمامه وايضا فليس
يعاد جزء احدهما اولى من ان يعاد جزء بدن الآخر وجعله جزء البدن الاخر معاد فلم يبق الا ان يعاد
واحد منهما وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يليق ان يكون

مقصود الحكيم اذ لا يليق به والثاني اذ لا لذة في الوجود لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهي
بالحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم ويشهد بذلك الاستواء والثالث ايضا باطل لانه يكفي فيه
الابقاء على العدم فيكون البعث ضايعا والجواب عن الاول ان المعاد من كل واحد منهما الاجزاء
الاصلية التي هي الانسان لا المتبدلة ولا الهيكل الذي يتعلق عليه التشخص في اكثر الاحوال
فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره الى اخره الطاهرة لنفسه والاجزاء الاصلية للماكول
فضل في الاكل فرد ما الى الماكول منه اولى جلا يعاد في الاكل المغتذي والجواب عن الثاني بان فعله تعالى
لا يستدعي غرضا ولا يسأل عما يفعل وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض
من البعث الالتذاذ قوله لا لذة في الوجود ثم لما في باب اللذة والالم والا لزم ان كل ما يتخيل
لذة فهو دفع الالم بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم انه ليس لذة موجودة في عالمنا
فلم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للذات الباقية الصورة بحالها ولا في الحقيقة
فلا يكون اللذات الاخروية دفعا للالم بل يكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم
تنبيه   تنبيه على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على انعدام الاجزاء بالكلية وثم ثبت
بدليل قاطع عقلي ونقلي ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه والهلاك الفناء ضعيف لانا لا نسلم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج عن
حد الانتفاع وبتفرق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشيء
في الاية بمعنى الممكن فمعنى الاية ان كل شيء هالك في حد ذاته غيره هالك بالنظر الى وجه هو كذلك
فان كل شيء هالك اي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالنظر الى الله تعالى موجود ولا لاطائل فيه
المحكم فيها عن ظاهرها   الثالث في الطيرة   المبحث الثالث في الجنة والنار ان النار حق
الجنة والنار اما ان تكونا في هذا العالم او في عالم اخر فان كانا في هذا العالم

ما ما ان يكون في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول مح لان الافلاك لا تنخرق ولا يجاورها
شيء من الفاسدات وكونها في الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار في الدركات التي فيها
النيران يقتضي حرقها ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة وهو باطل وكذا الثاني وهو ان يكون في عالم
العناصر يقتضي ان يكون الحشر تناسخا وان كان في عالم اخر فهو باطل لان هذا العالم كري لان الفلك
بسيط على ما سبق فشكله الكرة فلو فرض عالم اخر كان كريا فلو فرض كرة اخرى حصل بينهما
خلاء وهو مح ولان العالم الاخر لو حصل فيه الجنة والنار حصل فيه العناصر ولو حصل فيه العناصر
لكانت مماثلة لهذه العناصر ومايلة الى احيازها ومقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز ذلك
العالم طبعا فيلزم ان يكون الجسم الواحد ساكنا بالطبع وهو مح او كانت في احيازها لكن العالم قسرا
دايما وهو مح ايضا والجواب انا لا نجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في عالم الافلاك
كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة
المنتهى في السماء السابعة ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع على المتعارف
قوله والافلاك لا تنخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع ولا نجوز ان يكون النار في هذا العالم
تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ
ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه والى البدن المؤلف
من الاجزاء الاصلية ان لم يكن البدن معادا والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدأ ويكون الحشر في عالم
اخر قوله لان الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا لا نم بساطة كل محيط فلا نم استلزام البساطة الكرية
ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نم امتناع الخلاء والحاصل ان
امتناع كونهما في عالم اخر مبني على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء
وكل هذه المقدمات ممنوعة وان سلم ان جميع هذه المقدمات مسلم لا نجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي

فيه

فيه الجنة والنار كرتين مركوزتين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا يلزم انه لو حصل
في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الماهية فان حصول مماثل عنصر العالمين
مطلقا اي في تمام الماهية لامكان الاختلاف في الصورة او الهيولى وان حصل التماثل
في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة لمقعر فلك قمر ذلك العالم
كنار عالمنا هذا وكذا الكلام في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات
واللوازم   فرع اه   هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار وعلى تقدير جواز الوجود
الجنة والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان الان ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف الجنة وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين اخبر الله تعالى عن اعداد الجنة والنار بلفظ الماضي والماضي يدل على انها
مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم بط اما الملازمة فظ واما بطلان
اللازم فلانه انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وجد في احياز السموات والارض
اذ لو وجد في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يكن عرضها عرضهما ووجودها في جميع احيازهما بلما
انما يكون بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو مح لانا نقول المراد
من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لقوله تعالى كعرض السماء والارض
ولا يمتنع ان يكون عرضها عين عرض الجنة وح يجوز ان يكون فوق السماء ان يجعل فضاء
يكون عرضها مثل عرض السموات والارض والجنة حينئذ وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس
والحجارة اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت وهي شيء مخلوق
الآن ولان الكلام في حق الله تعالى ولنا ايضا ان اسكان الله تعالى ادم عليه السلام الجنة
واخراجه عنها بسبب الزلة بعد تهيئتها له يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الآن فان قيل لو ماسم

والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم والجنة مما سوى الله تعالى فتعدم
فلا تكون دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائم اي مأكول الجنة دائم واذا
كان مأكول الجنة دائما يكون وجود الجنة دائما اذ دوام مأكول الجنة بدون دوام الجنة غير
معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ايضا ان لا تكون النار مخلوقة الآن
اجاب المص اولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه
لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها فقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على
ان ما سوى الله تعالى ينعدم فان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في حد ذاته
وبالنظر الى ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن موجده لان كل ما سوى الله تعالى ممكن
والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا ولئن سلم ان معناه
ان ما سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها
ولئن سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم فهو مخصوص بقوله
اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة دائمة فيلزم من كون الجنة مخلوقة الآن ان يكون
معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى غير الجنة يطرأ عليه العدم واما تخصيص جماعة
الدليل فهو اذا كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها
واما بطلان اللازم فلانا لا نسلم دلالة قوله تعالى اكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان
قوله تعالى اكلها دائم متروك الظاهر لان المراد بالاكل المأكول وثبت دوام المأكول لان
المأكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه انه كلما فني شيء من المأكول
بالاكل حدث بعينه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين   الرابع في الثواب والعقاب

المبحث الرابع في الثواب والعقاب قال معتزلة البصرة الثواب على الطاعة حق على
الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع التكاليف الشاقة فلا يخلو اما ان يكون
شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل والثاني لا يخلو اما ان يكون الغرض عائدا الى الله تعالى
او عائدا الينا والاول باطل لاستحالة عود العوائد الى الله تعالى وهو ان يكون الغرض
عائدا الينا لا يخلو اما ان يكون الغرض حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان
الغرض دفع ضرر لكان ابقاؤنا على العدم اولى لانه لو كان ابقاؤنا على العدم لاسترحنا
ولم نحتج الى تلك المشاق والاتعاب ايضا لكن لما لم يبقنا على العدم دل ذلك على
ان الغرض ليس دفع الضرر والاول وهو ان يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما ان
يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحواس
والصحة وما سوى ذلك عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلا لانه
لا يليق بالجواد الكريم ان ينعم على احد ثم تكلفه المشاق من غير ان يحصل للمكلف نفع
حال التكليف او بعده واما ان يكون الغرض من التكليف منفعة لاحقة اي منفعة تحصل
بعد التكليف وهو المطلوب فان الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من
التكليف فثبت ان الغرض من التكليف هو الثواب على الاتيان بها فوجب على الله تعالى
الثاني قوله تعالى وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل
سبب الثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في المسألة الخامسة من الكتاب
السادس ان افعاله تعالى لا غرض لفعله ولكن له حكمة ومع هذا فلم لا يجوز ان يكون الغرض
من التكليف شكر النعم السابقة والاستقباح ممنوع سيما والطاعة لا تصلح بالمقابلة لله تعالى
وكيف يكون كون الغرض حصول نفع سابق على التكليف قبيحا عند المعتزلة وقد ذهبوا

الشكر والنظر الى الموفق لاجل ما سبق من نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني ان الاية وهي قوله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل تدل على وقوعه وقوله ولفظ الجزاء
اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره الاول ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء
يجب ترتبه عليه كقول القائل ان احسنت الي فلك كذا تقرير الجواب ان لا نسلم ان جزاء الشيء
يجب ترتبه عليه بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلا وقالت
المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لوجوه بيانه الاول ان العفو
على الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم
العذاب والتسوية بينهما ينافي العدل يعني لكنه تعالى عادل بالاتفاق الثاني ان شهوة الفسوق
مركبة فينا حاصلة بكل حيث يقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تعالى بارتكاب الفسوق
لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيتها حاصلة فينا لارتكب
الفسوق لاجل حصول الوصول الى المشتهيات مع الشك في العقاب عليه الثالث ان الله تعالى اخبر
بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم
زمرا وقوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف في خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر
وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الاول ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين
المطيع لانه تعالى وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير
العفو عن العاصي وعن الثاني انه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي فان تغليب
طرف العقاب بالتهديد والوعيد كاف في الاحجام اي المنع وايضا لو كان العفو قبل التوبة
يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الاغراء ايضا يعني ما ذكرتم فانهم
معترفون بان العفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالالزام مشترك فما جوابكم عنه يكون جوابا عنه

وعن الثالث انه لا يدل شيء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في الباب
انما تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه ثم
المعتزلة بعد اثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعذاب صاحب الكبيرة لا ينقطع كما ان
عذاب الكافر لا ينقطع لوجوه بيانه الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في عذاب اصحاب
الكبائر كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان من في الآيات الثلث للعموم فيتناول كل من كسب سيئة
وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في صفة اصحاب الكبائر ان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان الفجار الذي من جملتهم اصحاب الكبائر دائمون
في النار اذ لو خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها والآية تدل على انهم غير غائبين عنها
الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه كما سبق واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه
الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق لما بين الثواب والعقاب من التنافي لان العقاب
هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقرونة بالاستحقاق والثواب هو المنفعة الدائمة
المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من العقاب فيمتنع الجمع بين استحقاقهما والجواب عن الاول
بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى اي المكث الطويل كثير مستغن
عن ذكره لشهرته وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكافرون بدليل
قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة واصحاب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى ان
الفجار لفي جحيم وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين فهذه الآية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان من دخل النار

جوابا عن سؤال مقدر

بعد حصول الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار
لزم ان لا يدخل النار الا الكفار وكقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على
من كذب وتولى فان هذه الاية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتول
لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما القي فيها
فوج سألهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان
انتم الا في ضلال كبير فهذه الاية الكريمة دالة على انه كلما القي فوج في النار قالوا قد جاءنا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وهذا صريح على ان الملقين في النار هم المكذبون
المنكرون لتنزيل الله تعالى شيئا وهم الكفار وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى
وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصليها وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا والفاسق
مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى سماهم المؤمنين حال وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة
واذا كان العاصي مؤمنا لا يخزى وهذه الايات دالة على اختصاص العذاب بالكفار وقطع
مقاتل بن سليمان والمرجئة بان اصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاق
بانا لا نسلم انه يستحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك لو كانت الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية
سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاق فلا نسلم مساواة الاستحقاقين وانما يلزم تساوي
الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الاجلية
والعقاب هو المضرة الاجلية اعم من ان يكون دائما او لا او بان استحقاق العقاب لو اوجب انحطاط
الثواب فاما ان يحبط شيء من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا يحبط
من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب ابيه ابي علي الجبائي مثلا اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل

ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطاري اما ان يحبط استحقاق الثواب ويحبط
على طريق الموازنة او يحبط استحقاق الثواب ولا يحبط على طريق الموازنة وكلاهما باطل اما الاول
فلان ليس زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا ليس زوال استحقاق العقاب
وجود استحقاق الثواب فليكن الاستحقاقان استحقاق العقاب واستحقاق الثواب يؤثر في
عدم الاخر فاما ان يؤثر كل من الاستحقاقين في عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب فالاول محال
لاستلزام تأثير كل منهما في عدم الاخر معا وجودهما حال عدمهما لان المؤثر في عدم كل واحد منهما
وجود الاخر فلو عدما معا يوجدا معا ضرورة وجود العلة عند حدوث المسبب فيلزم وجودهما
حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان يكون تأثير كل منهما في عدم الاخر على التعاقب ايضا محال لانه يلزم
ان يعود المغلوب المحبط محبطا غالبا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا واما الثاني وهو ان
استحقاق العقاب الطاري يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب فقط لان فيه
الغاء الطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما اصحابنا
اما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه
وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وعمل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على
الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله تعالى شيء وكل ميسر
لما خلق له فالمطيع مؤمن ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية
وليس للعبد في ذلك تأثير والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعة في جنانه فانه تعالى قال عز
من قائل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون
عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه ابدا تحقيقا لوعيده في قوله تعالى
ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها وسقط وعيد المؤمن

العاصي بوجوه ثلاثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة
خيرا كيف لا والايمان اعظم الخيرات فيجب ان يرى ثوابه فبعد الآية ولا يرى الا بعد الظاهر
اذ لا يوازن قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده
الثاني قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا
انه هو الغفور الرحيم خص عنه الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ما دون ذلك لمن يشاء فبقي معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع
الوعيد الثالث قوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل
الجنة فيسقط الوعيد ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى
المطلوب فضلا وتلطفا قال الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج والباقون منعوه وادعوا فيه الاجماع واعلم ان البالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا
او بقي ناظرا وكلاهما ناجيان ومع ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكافر اما مقلد للكفر
واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بخلودهم في العذاب
وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا الخارجين عن الدين او الذين
لم يضلوا في الدين فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلاثة وجوه الاول
القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف
الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسما اعني نصف ذلك الجسم من مبدأ معين
فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل ضعف تحريك ذلك اعني نصف ذلك الجسم
من ذلك المبدأ ولان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين ولما كان قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان
تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا

لان ضعف المتناهي متناه واما ان يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان لم يوجد معها
قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الآخر كالشيء لا مع غيره اي كنصف
القوة بدون النصف الآخر فيكون الكل مساويا بالجزء وهو محال وان زادت كل القوة على
قوة نصف الجسم يكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة
المؤثرين فاثر القوة الزائدة زائد على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان
يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على الحركات غير متناهية فلا يكون
البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مؤلف من العناصر
الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي
في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية فيفضي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة
فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفأت الحرارة فيفضي الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب
دائمين الثالث لو كان العاصي في النار دائما لكانت الحيوة باقية دائمة لان تعذيب غير الحي
غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحراق ودوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول
قلنا اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا لكان الجسم مؤلفا
من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان يكون القوة حالة
في المجموع من حيث هو مجموع فتعدم القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان القوة في محلها
الذي هو الجسم بناء ان الجوهر الفرد وان سلم انتفاؤه والجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة
بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية في محلها
لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان اجزاء القوة قوة لها تأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون
تأثير القوة مشروطا بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام محلها فات المقدار

من القوة التي هي في بعض الجسم لم يتحقق فيها ما هو شرط التأثير فلم يكن لها تأثير والحاصل ان هذا
الوجه مبني على المقدمات التي يثبت بها سريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والمقدمات
السابقة ممنوعة والبرهان لم يتم على صحة المقدمات ولا يسلم هذه المقدمات السابقة فهذا الوجه منقوض
بحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم
ولو صح ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لم يندفع هذا لان القوى عندنا
عرض فلعل العرض الذي هو القوة ينعدم ويتجدد عرض آخر هو قوة اخرى مثل القوة الفانية فيفعل
فعلا آخر مثل فعل الاول وح لا يلزم من دوام النور والفعال ان يكون القوة الجسمانية تقوى على افعال
غير متناهية بل يكون قوى متناهية متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى على افعال غير متناهية
وهذا ليس بممتنع اذ لا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لا يدل الا على امتناع صدور الافعال
الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فلان القول بان الابدان مؤلفة من
العناصر مبني على القول بالمزاج وتركب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر التي [illegible]
ولا يسلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فتأثير الحرارة في الرطوبة المساوية لها بالطبع
الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء
على البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع فانه يجوز ان يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل
ممنوع كلما فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني فلا يلزم فناء الرطوبة
بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نسلم ان دوام الحيوة مع الاحتراق
غير معقول وانما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطا للحيوة وهو ممنوع فان اعتدال
المزاج ليس شرطا لبقاء الحيوة بل الحيوة باقية بابقاء الفاعل المختار وايضا فان
من الحيوان ما يعيش في النار ويلتذ به كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد ان يجعل الله تعالى

استدم بهذا القوى وضعه [illegible]
[illegible]

بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يحترق ولا يموت بالنار   الخامس العفو
المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم اما الاول فهو العفو اي
اسقاط العقاب المستحق فلوجوه ثلاثة الاول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ٥٥
ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على ان الله تعالى
عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة يمنعون العقاب على الصغائر
قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى
الكبيرة بعد التوبة واجب عند المعتزلة فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا معنى للعفو
للمعفو عنه الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك اي ما دون الشرك فيتناول الكبائر والمراد قبل التوبة
لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه
واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك
وما دونه في غفرانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق بالمشية على راي
المعتزلة واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لو لم يكن المراد
قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية لان الغفران بعد التوبة واجب عليهم
والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشأ الثالث قوله تعالى ٢
ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال يقال رايت الامير على عدل و
على ظلم اذا كان متلبسا به فالآية تدل على حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم
فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك كثيرة كقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى فقلت استغفروا
ربكم انه كان غفارا

واما الكتاب وهو شفاعة نبينا عم لاصحاب الكبائر فلانه تع امر النبي عم بالاستغفار لذنب المؤمنين
وقال الله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر
له امتثالا لامره تع وصيانة لعصمته اي عصمة النبي عم عن مخالفة امره تع واذا استغفر النبي
عم لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تع شفاعته عم تحصيلا لمرضاته عم لقوله تع ولسوف
يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا عم مقبولة في حق اهل الكبائر قبل التوبة
ولقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه يدل على ان شفاعة النبي عم حاصلة لاهل
الكبائر سواء كان قبل التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي عم لا تؤثر
اما في اسقاط العذاب بايات منها قوله تع واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا دلت الاية
على انه لا تجزي نفس عن نفس شيئا على سبيل العموم فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم
ولو اثر شفاعة النبي عم في اسقاط العذاب ينافي بعض الاية فلا يثبت التاثير ومنها قوله
تع وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تع الشفيع للظالمين على سبيل العموم
والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت شفاعة النبي عم في حق العصاة
ومنها قوله تع من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة دلت الاية على سبيل الظهور
على نفي الشفاعة على الاطلاق فلزم نفي شفاعة النبي عم في حق العصاة ومنها قوله تع وما للظالمين
من انصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم
شفيع واجيب عن هذه الايات بانها عامة في الاعيان والازمان فلا نسلم تناولها لمحل النزاع
ولئن سلم انها عامة في الاعيان والازمان حتى يكون متناولا لمحل النزاع تخصيصها بما ذكرنا
من الايات الدالة على ثبوت شفاعة النبي عم في حق العصاة فتناول الايات مخصصها بالكفار
جمعا بين الادلة   الثالث   المبحث الثالث في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب

القبر

القبر عذابه بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تع في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ويدل الآية على التعذيب بعد الموت
وقبل البعث وقوله تع في قوم نوح عم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فادخال
النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق
وقوله تع حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
وذلك دليل على ان في القبر حيوة اخرى وموتا اخر اي بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى
وموتا اخر لانه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموتا اخر لم يكن الاحياء اثنين
ولا الاماتة مرتين احتج المخالف اي المنكر بعذاب القبر لقوله تع في صفة اهل الجنة لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى فانه يدل على ان اهل الجنة لا يذوقون الا الموتة الاولى فلو
كان في القبر حيوة اخرى وموت آخر لذاقوا موتتين فيكون منافيا لما دل عليه الاية صريحا
وقوله تع وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من في القبور فلو كان المدفون
في القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة
لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وجود الموت فان الله تع احيى كثيرا من الناس
في زمن موسى عم وعيسى عم ولما تمت ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماع من في القبور لاستلزام
عدم ادراك المدفون   السابع اه   المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط
والميزان ونطاير الكتب وانطاق الجوارح واحوال الجنة والنار والاصل في انها امور
ممكنة في نفسها والله تع عالم بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا
معتقدا للعلم بوجودها   الثامن اه   المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في
ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري

والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحاق واكثر الائمة من اهل السنة ان الايمان عبارة عن التصديق
القلبي للرسول عم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة
عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل المعتزلة
جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله وبرسوله عم وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة
عن مجموع ذلك اي مجموع تصديق الرسول عم بكل ما علم مجيئه به يقينا كالصلوات الخمس ووجوب
الصوم والزكوة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار
باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان في الشرع
عطف العمل على الايمان في نحو قوله تع والذين امنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على
مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم
من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا
عن الايمان يلزم تكرار بلا فايدة وايضا قوله تع الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل
على خروج العمل عن مفهوم الايمان من وجهين احدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على
الذين امنوا لان العمل لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فايدة لانه لو كان العمل داخلا
في الايمان لكان الظلم منفيا عن الايمان فيكون ذكر قوله تع ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده
ضايعا لانه يكون تكرارا بلا فايدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان
لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء ولو كان الظلم
منافيا للايمان لما صح تلبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان تلبس
الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير

ولا يصح الا ان ما ليس باختياره وقد مدحهم الله تع بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
قوله واما قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم الى آخر المتن اشارة الى جواب الدليل للقائلين
بان الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه
لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل اما الملازمة
فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء مدلوله
ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله
المطابقي والتضمني والالتزامي واما بطلان اللازم فلانه قد صح اطلاق الايمان على العمل
لما اطلق الله تع عليه واللازم باطل لقوله تع وما كان ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
بالنقل عن المفسرين فانه اطلق الايمان على الصلوة وهي العمل تقرير الجواب انا لا نسلم انه اطلق
الايمان على الصلوة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس
فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا الدليل مقلوب بان يقال لو كان العمل جزءا من مفهوم
الايمان لم يصح اطلاقه عليه لا يقال لا نسلم انه لو كان العمل جزءا مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه
عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا نقول حمل الايمان على الصلوة
وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه وتقرير الدليل الثاني انه ليس الايمان في الشرع عبارة عن
التصديق المخصوص فقط لانه لو كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط
لم يكن بضعا وسبعين شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق لان العلم
بعدم ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عم الايمان بضع وسبعون
شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق تقرير الجواب ان معنى
الحديث شعب الايمان بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان بضعا وسبعين شعبة لكان اماطة الاذى

عن الطريق داخل فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخلة في الايمان بالاتفاق

قال الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث **الاول** لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب

الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث

فيما يحصل الامامة الرابع في امامة الرابع في امام الدليل الخامس في فضل الصحابة المبحث الاول في وجوب نصب

الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عم في اقامة قوانين الشرع وحفظ

حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة فقد اختلف الامة في وجوب نصب الامام او وجب

الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا عقلا

واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله

ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا فيما ان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم

عدم وجوبه على الله اما الاول اي بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا

لا يندفع الا بنصب الامام وكل ما يدفع ضرر الا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى

فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان

حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس فان البلاد اذا خلت عن رئيس قاهر

يامر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان

وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فيه ان نصب الامام يدفع

ضرارا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع

الانبياء عم واتفاق العقلاء وما يدفع ضرارا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب

الا به فهو واجب وحصل من هذا الدليل عليه من باب الشكل الاول وكبراه اوضح عقلا من الصغرى

والاولى ان يعتمد فيه قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان قيل لم لا يجوز ان يكون في نصب الامام مفاسد ايضا

ادريما يستولي على الناس فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع المعارض وتقويته ريكب المزيد

قال فيعصي في الناس قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات

مرجوحة قليلة فان هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت بالمفاسد المترتبة

عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل

الشر القليل شر كثير واما الثاني اي بيان عدم وجوبه على الله فلما بينا انه لا يجب على الله

شيء بل هو الموجب لكل شيء واذا ثبت هذا ثبت الحط وهو ان نصب الامام واجب علينا

سمعا لا على الله تعالى **قال** اصحاب الامامية بانه لطف **الاول** احتج الامامية على ان نصب الامام واجب

على الله تعالى بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف فلانه

اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما

اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش

ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد

واما ان اللطف على الله واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين بازالة المفسدة فيكون

واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازاحة لعذر المكلف فان

الله تعالى كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب

اماما فان لم ينصبه كان للمكلف ان يقول انك اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت

لي اماما كما يمكن ان يقول انك اردت فعل الطرف لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين

يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب لا نسلم ان نصب الامام لطف وانما يكون

لطفا لو كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفاسد وهو ممنوع لاحتمال ان يكون في نصب الامام

مفسدة خفية لسنا نراها ونحن نعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لا نم ان اللطف واجب
على الله تعالى وما قد مر انه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة
فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه والامامية لا
يوجبون نصب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا وهم يمكنون من عهد النبوة الى زماننا
امام على ما زعموه فيكون الله تعالى تاركا للواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر من الله تعالى القبيح وانتم
لا تجوزون القبيح على الله تعالى قال الثانية اقول المبحث الثاني في صفات الائمة وهي تسع الاولى
ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل على المطالب الاصولية
وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى في الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع
الثانية ان يكون الامام ذا رأي وتدبير بتدبير امر الحرب والسلم اي الصلح وسائر الامور
السياسية بان يشتد في محل يقتضي الشدة ويرحم في موضع يستدعي الرحمة واللين كما قال الله
تعالى في مدح الصحابة والذين آمنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي
القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحدود ولا يتهور بالقاء النفوس
في التهلكة وجمع شتات هذه الصفات الثلث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث
ينيب من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم
وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن من تعديه وصرف اموال الناس في شهواته ويضيع
حقوق المسلمين وبعض هذه الصفات ان يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ لان
الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس ولان
المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المعتبرة في الامامة ولان المجنون والصبي ليسا بعدلين
والامام يجب ان يكون عدلا السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين والامام

ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحق المنافع مشتغل بخدمة السيد
والامام يجب ان يكون محترما بين الناس ليكون مطاعا ويجب ان لا يكون مشتغلا بخدمة احد
على سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج
وجمع من المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش فالائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام
في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عم الولاة من قريش والسؤدد
كما في الحديث الاول قال ولا يشترط فيهم العصمة اقول ولا يشترط في الائمة العصمة خلافا
للاسماعيلية والاثنا عشرية اي الامامية فانهم اشترطوا العصمة في الائمة لنا انا سنبين ان شاء الله تعالى
صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كون ابي بكر غير واجب العصمة لا على انه معصوم
فلا تكون العصمة شرطا في الامامة لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام واللازم باطل بوجوه ثلثة
الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم
او تعليم الواجبات العقلية والتوسل الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا
اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله او ان احتياج الناس الى الامام لجواز
الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطاء عليه فيحتاج الامام الى امام آخر
ويتسلسل الثاني قوله تعالى خطابا لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين فان الاية دلت على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين اي لا يصل اليهم وغير
المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الاول بمنع المقدمات اما الاول
فلانا لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام في الامرين اللذين ذكرتموهما ولئن سلم فلا نم انه يلزم
من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك ان يكون عدلا واما الثاني فلانا لا نم انه لو جاز
الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان امامة ابي بكر صحيحة وجاز

الخطاء عليه ولم يصح الى امام آخر والا لما صحت امامة وآجيب عن الثالث بان الاية يدل على شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي يستلزم العدالة بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة والامام من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا قال الثالث اه اقول المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان بنص الله وتنصيص رسوله عم وبنص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة في ذلك اي في ثبوت الامامة انما الخلاف فيما اذا بايع الامة شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة لشوكته على خطط الاسلام فقال الاماميه بامامتهما اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامام بذلك الشخص لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام وبه اي بهما حاصل فلما فيثبت امامته بهما وقال الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكر الامامية ذلك مطلقا اي انكر ثبوت الامامة بالبيعة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان الشخص مستعدا لها اولا وقالوا لا يثبت الامامة الا بالنص من الله تعالى او من الرسول عم او من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا يقدرون على التصرف في امر غيرهم من آحاد الناس في اقل شيء فكيف يقدرون على التصرف على كل الامة فان من لا يمكن له التصرف في اقل امر لاقل الاشخاص كيف يمكن له ان يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب المودي الى المفاسد والفتن الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة لما ان الامامة افضل من القضاء الرابع الامام نائب الله تعالى ورسوله عم فلا يثبت خلافته الا بقول الله تعالى او بقول رسول الله لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير

وآجيب عن الاول بانه معارض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف في امر المشهود عليه في والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه وبالحكم عليه وعن الثاني بانا لا نسلم انه يفضي الى الفتنة فلم لا يجوز احتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب قلنا يندفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عم كما رجح الصحابة رضي الله عنهم ابي بكر رضه على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا لا نم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان التحكيم الذي هو جعل الشخص حاكما جايز مع وجود الامام سيما اذا خلى البلاد عن الامام فانه يحصل منصب القضاء لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل البلاد له وعن الرابع بانه مسلم بان النيابة لا تثبت الا باذن الله تعالى او باذن رسوله عم ولكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة اماما نائبا لله تعالى ولرسوله عم ودليلا على انه امام بامر الله تعالى ولرسوله عم قال الرابع اه اقول المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله عم ابو بكر رضه وقالت الشيعة وجمهور المسلمين زعموا ان الامام الحق بعد رسول الله علي رضي الله عنه ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله عم ابو بكر رضه وجوه ذكر المص منها خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وعد الله سبحانه وتعالى جماعة الصحابة ان يستخلفهم في الارض وليمكنن بدليل قوله منكم فالجمع من الصحابة الموعودين بالاستخلاف اما علي ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلثة عمر وعثمان وعلي رضه والاول وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين عليا ومن قام بالامر بعده باطل بالاجماع اما عندنا فلصحة خلافة الاربعة وعدم صحة

خلافة معاوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان
لم يكونوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فبقي الثالث وهو ان يكون الموعود بالاستخلاف والتمكين
ابا بكر رضي الله عنه ومن بعده من الخلفاء الثلثة رضي الله عنهم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر رضه وهو المدعى
الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فالداعي لهؤلاء المخلفين ليس
محمدا عم لقوله تعالى قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون
ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله
اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي بأس شديد والا لزم التناقض ولا عليا رضه
لانه قال الله تعالى في صفة الموعود تقاتلونهم او يسلمون وعلي رضه ما حارب الكفار ايام خلافته
والداعي المخلفين لخلافة ليس من ملك بعد علي رضه وفاقا لعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون الداعي
المخلفين مخالفه ممن كان قبل علي رضه وبعد النبي عم وقد اوجب الله تعالى طاعة الداعي بقوله تعالى فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما واذا كانت طاعته واجبة كانت
خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله ابا بكر رضه الثالث ان النبي عم استخلف
ابا بكر رضه في الصلوة ايام مرضه فثبت استخلافه في الصلوة بالنقل الصحيح وما عزل النبي عم خليفته
في الصلوة فبقي كون ابي بكر رضه خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر رضه
في الصلوة بعد وفاته عم ثبت خلافة ابي بكر رضه بعد وفاته عم في غير الصلوة لعدم القائل بالفصل
الرابع قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على
خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة اجمعوا على امامة
احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر رضه وعلي رضه والعباس رضه وبطل القول بامامة علي والعباس رضهما

والعضوض هو الذي يكون فيه ظلم للرعية كانه يعضهم عضا منه

فتعين القول بامامة ابي بكر رضه اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير
والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي رضه والعباس رضه فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما
لنازع ابا بكر رضه وناظره في ذلك ولظهر على ابي بكر حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي علي حتى انه
والعباس رضه بامامة ابي بكر رضه وبايعاه ولو كان امامة ابي بكر رضي الله عنه حقا لكان ظلما فيمتنع
ان لا يرضيا بها فان الرضى بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر رضه قيل الامامة
كانت حقا لعلي رضه الا ان عليا رضه اعرض عن حقه تقية على نفسه قلنا كيف يتصور التقية من علي
وكان علي رضه في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء مع علو شأنها وجلالة قدرها
وفضل نسبها زوجة علي واكثر صناديد قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع علي
رضي الله عنهم والعباس مع علو منصبه قال لعلي رضي الله امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع غاية شجاعته سل
السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر رضه وابو سفيان رئيس مكة ورأس بني امية قال يا بني
عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيمي يعني ابا بكر رضه فان ابا بكر رضه من قبيلة تيم بن مرة ثم قال
ابو سفيان والله لاملان الوادي خيلا ورجلا والانصار نازعهم ابو بكر رضه ومنعهم
الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا امير منا وامير منكم وكان ابو بكر رضه شيخا ضعيفا حليما
خاشعا عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي رضه لابي بكر رضه انما كانت عن رضى لا انه
كان متقدما على الصحابة في العلوم والفضائل واقرب الى رسول الله قال احتج الشيعة
اقول احتج الشيعة على امامة علي رضه بوجوه ذكر المصنف منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه الاحتجاج
به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف ويدل على ذلك النقل اللغوي والعرف

الاستيفاء وأما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الأولى بالتصرف وأما النص فقوله عليه السلام أيما
امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإنه أراد به الأولى بالتصرف وأما العرف فالاستعمال
فإنه يقال لزوج المرأة وليها أنه وليها أي أولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر ومنه قوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض أي بعضهم محب بعض وناصره ولم يجئ في اللغة الولي بمعنى
ثالث فثبت أن الولي إما أن يراد به الناصر أو الأولى بالتصرف لا غير تقليلا للاشتراك والثاني
باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكورين في الآية لأن الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين
بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض والولاية في الآية ليست عامة في كل
المؤمنين لأن لفظ إنما في الآية يفيد الحصر والمؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون
الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين فيتعين الثاني وهو أن يكون المراد بالولي الأولى
بالتصرف فثبت أن المؤمن الموصوف في الآية يستحق التصرف في أمور المسلمين والذي هو
أولى بالتصرف في أمور المسلمين من جميع الناس هو الإمام فإذن الآية ناصة على إمامة
المؤمنين الموصوفين والمفسرون ذكروا أن المراد منه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه
لأنه كان يصلي فسأله سائل فأعطاه خاتمه راكعا فثبت أن عليا هو الإمام المستحق للتصرف
ويقوي هذا الاستدلال قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره أن لفظ المولى قد يراد
به الأولى وقد يراد به الناصر والمحب وقد يراد به المعتِق والمعتَق والجار وابن العم أما
إرادة الأولى فيدل عليه الكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي قال
المفسرون أراد به من كان أولى وأحق بالميراث وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم أي
أولى بكم على ما قال المفسرون وأما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات أيما امرأة نكحت بغير
إذن مولاها فنكاحها باطل أراد بالمولى المالك لأمرها والأولى بالتصرف فيها وأما إرادة

الناصر والمحب فيدل عليه الكتاب والشعر أما الكتاب فقوله تعالى ذلك بأن الله مولى الذين
آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم أراد به الناصر وأما الشعر فقول الأخطل فأصبحت مولاها من الناس كلهم
معناه فأصبحت ناصرها والذاب عنها وأما إرادة المعتِق والمعتَق فظاهر عليه استعمال
الفقهاء وأما إرادة الجار فيدل عليه قول العمر الكلابي لما نزل جار الكليب بن يربوع فأحسن
جواره جزى الله خيرا والجزاء بكفه * كليب بن يربوع وزادهم حمدا * هم خلطونا بالنفوس
وألجموا * إلى نصر مولاهم مسومة جردا * أراد به جاره وأما إرادة ابن العم فيدل عليه قوله تعالى
حكاية عن زكريا عليه السلام وإني خفت الموالي من ورائي ومنه قول عباس بن فضيل بن عتبة في
بني أمية * مهلا بني عمنا مهلا موالينا * لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا * أراد بقوله موالينا
بني عمنا إذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى إما أن يكون ظاهرا في الأولى أو لا فإن كان
الأول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وإن كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين أحدهما أن اللفظ
المتحد إذا أطلق ولم [illegible] واقترن بما تعين بأن كان أحدهما يجب الحمل عليه إلا إذا رجح الآخر
بسبب أمر آخر بعينه والأول الحاصل فيما نحن فيه لأن تفسير لفظ المولى بالأولى في [illegible] قوله
أولى بكم الثاني أنه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الأولى فتعين حمله عليه لأن الأصل
في اللفظ الإعمال دون الإهمال وأما أنه يتعذر حمله على ما سواه فلأنه يتعذر حمله على الناصر لأنه
معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ويمتنع حمله على المعتِق والمعتَق
والجار وابن العم لكونه كذبا وإذا ثبت أن لفظ المولى بمعنى الأولى فقد اتفق المفسرون على
أن معنى قوله عليه السلام ألست أولى بكم من أنفسكم أي ألست أولى بتدبيركم والتصرف في أموركم وإن نفاذ حكمي
فيهم أولى من نفاذ حكمهم في أنفسهم ولأن ذلك هو المتبادر من إطلاق لفظ الأولى من قولهم
ولي الميت أولى من غيره والسلطان أولى بإقامة الحدود من الرعية والزوج أولى بالمرأة والمولى
أولى بعبده

واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه
فعلي مولاه من كنت اولى به بالتصرف فهو كذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني
قوله عم انت مني بمنزلة هارون من موسى عم الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه
كمنزلة هارون من موسى عم وذلك يدل على جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عم
ثابتة لعلي رض بالنسبة الى النبي عم ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم
بيانه ان قوله منزلة اسم جنس مضاف صالح للكل واحد واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل
ولذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته انه قرابته له وانه محبه وانه نائبه في جميع
اموره وعندنا هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينة او مبهمة
الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه الاجمال في عدم
الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عم الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه
المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت
التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي رض لان من جملة منازل هارون من موسى عم انه كان خليفة
له على قومه في حال حيوته لقوله تعالى حكاية عن موسى لاخيه هرون واخلفني في قومي الخلافة
لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له في حال
حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته لتقدير بقائه والا لكان عزله موجبا للنفرة عنه
وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلام واذا كان كذلك بالنسبة الى هرون وجب ان يثبت مثله لعلي
رض الثالث قوله عم مشيرا اليه سلموا على امير المومنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعد موتي
فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته رض بعده عم الرابع ان الامة اجمعوا على ان
احد الثلاثة اعني ابا بكر رضي الله عنه وعليا رض والعباس رض ويبطل القول بامامة ابي بكر رض والعباس رض

الخامس ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر رض والعباس رض
لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رض السادس
انه يجب ان يكون الرسول عم نص على امام بعينه لتحمل الامر واشفاقا على الامة
فانه علم من سيرة النبي عم اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى ولده قال النبي عم انما انا
لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى الاشياء حتى مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة
وانه عم اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم بامور المسلمين ومن هذه
سيرته فكيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو اجل الاشياء واعمها
واعمها فائدة فلا بد من النص على من يتولى امرهم بعده ولم ينص لغير
ابي بكر رض وعلي رض بالاجماع ولم ينص لابي بكر رض لانه لو نص على ابي بكر رض لكان توقيفه
الامر على البيعة معصية فتعين النص لعلي رض السابع ان عليا كان افضل الناس
بعد رسول الله لما ثبت بالاخبار الصحيحة من قوله تعالى حكاية فقل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي رض ولا شك ان عليا رض ليس
نفس محمد عم بعينه بل المراد به ان عليا رض مثل النبي عم وان عليا رض هو اقرب الاكابر
الى رسول الله فضلا واذا كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولان عليا رض كان افضل
الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وترويا وابلغ وعلي رض
كان مقداما في حصول العلوم الالهية اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون
اليه ويستندون في اصول قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون
برأيه وقد قال عم اقضاكم علي رض والاقضى اعلم والاحتياج الى جميع انواع العلوم والقضاء
احاديث كثيرة وردت شاهدة على ان عليا رض افضل منها حديث الطير وهو انه عم اتي

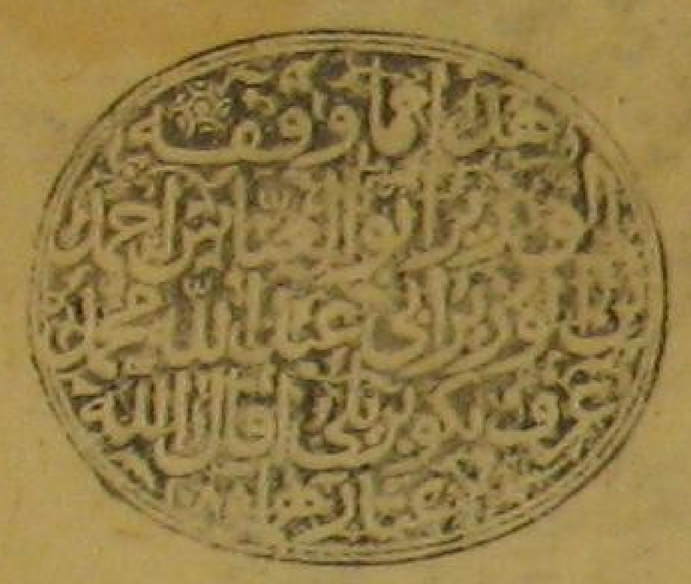
يهمل

[margin note, partly legible:] ... على التعليم ... وكان ... ويرشده ... رسول الله عم ... واعتماده

لو طير مشوي فقال عليه السلام اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي فجاء علي رضي الله عنه وأكل معه عليه السلام والأحب
إلى الله تعالى من أراد الله تعالى زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه أفضل من النبي عليه السلام والملائكة
ائتني بأحب خلقك إليك والمأتي به إلى النبي عليه السلام يجب أن لا يكون غير النبي عليه السلام فكأنه قال أحب
خلقك إليك غيري ولقوله عليه السلام يأكل معي وتقديره ائتني بأحب خلقك إليك ممن يأكل لها كل
معي والملائكة لا يأكلون فيتعذر عموم اللفظ للكل فلا بد من تخصيصه بالنسبة إلى النبي عليه السلام
والملائكة فتخصيصه بالنسبة إلى غيرهما ومنها حديث خيبر فإن النبي عليه السلام بعث أبا بكر رضي الله عنه فرجع منهزما
وبعث عمر رضي الله عنه فرجع منهزما فغضب رسول الله لذلك فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه راية فقال لأعطين
الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله كرارا غير فرار يحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه
فقال عليه السلام أين علي رضي الله عنه فقيل إنه أرمد العينين فتفل في عينيه ودفع الراية إليه وذلك يدل
على أن وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون أفضل منهما ويلزم منه أن يكون أفضل من جميع الصحابة
والأفضل يجب أن يكون إماما والجواب عن الأول أنا لا نسلم أن المراد بالولي هو الأولى
بالتصرف ولم لا يجوز أن يكون المراد به الناصر قولهم إن الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية
في الآية خاصة قلنا لا نسلم أن الولاية بمعنى النصرة عامة وإنما تكون عامة إذا أضيف إلى جمع
مخصوصين بصفات معينة في قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وأما إذا أضيف
إلى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع أن تكون الولاية
المحصورة في الله ورسوله عليه السلام والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى
النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين ولئن
سلم أن الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد بالذين آمنوا الأئمة
علي وأولاده [illegible]

على إمامة علي رضي الله عنه قولهم لفظ المولى يحتمل الأولى قلنا لا نسلم ذلك فإن أولى بمعنى أفعل والمولى بمعنى
مفعل ولم يرد أحدهما بمعنى الآخر ولو ورد أحدهما بمعنى الآخر لصح أن يقرن بكل منهما ما يقرن
بالآخر وليس كذلك فإنه يصح أن يقال فلان أولى من فلان ولا يصح أن يقال فلان مولى من فلان
ولئن سلم احتمال إطلاق المولى بمعنى الأولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه ولئن سلم وجوب حمل لفظ
المولى في الحديث على الأولى ولكن لا نسلم أن المراد بالأولى بالتصرف فيهم بل لم لا يجوز أن يكون
المراد أولى بهم في محبته وتعظيمه وليس أحد المعنيين أولى من الآخر والجواب عن الثاني أنه لا يصح الاستدلال
به من جهة السند ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لا نسلم أن قوله أنت مني بمنزلة هارون من موسى عليه السلام
يعم كل منزلة كانت لهارون من موسى عليه السلام فإنه من جملة منازل هارون من موسى عليه السلام أنه كان أخا
لموسى عليه السلام في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي رضي الله عنه قولهم منزلة اسم جنس يصلح للكل
المنازل في الكل واحد واحد قلنا لا نسلم أن اسم الجنس إذا عري عن موجبات العموم مثل حرف لام
التعريف وحرف النفي يعم بل هو من قبيل الأسماء المطلقة الصالحة للكل واحد واحد على طريق
البدل لا أن يكون متناولا للكل واحد واحد على سبيل الجمع والاستغراق وفرق بين المطلق والعام
والظاهر أن معناه تشبيه علي بهارون في الأخوة والقرابة ولئن سلم عموم المنازل لكن لا نسلم أنه
من منازل هارون من موسى استحقاق الخلافة بعده بل لا نسلم ذلك في حق علي رضي الله عنه قولهم إنه كان
خليفة له على قومه في حال حياته قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة
وليس جعل أحد الشريكين خليفة عن الآخر أولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي
المراد به المبالغة والتأكيد في القيام بأمر قومه على ما هو دأبه وإنما أن يكون مستخلفا عنه
بقوله فلا فإن الاستخلاف عن الشخص بقوله لا يوجب بعده استخلافا ولم يكن له القيام مقامه في التصرف
وهارون من حيث هو شريك في النبوة فلذلك لم يستخلفه موسى عليه السلام ولئن سلم أنه استخلفه

في حال حياته ولكن لا يلزم لزوم الخلافة له بعد موته فان قوله عم اخلفني ليس في صيغة عموم حتى يقتضي
الخلافة في كل زمان ولئن سلم الاستخلاف وكلامنا حينئذ على احواله بانه لا امام من حيث استمرار
الخلافة له بعد موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان
بعد موته لا يدل للعطف عن الخلافة فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالخلافة في بعض التصرفات
دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فاذا لم يكن عزلا فلا نتبعه وان سلم ان
ذلك عزل له ولكن لا يكون نقصا له اذا لم يكن له مرتبة علية من الاستخلاف وهي الشركة
في النبوة وعن العاشر ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا
وعن السابع بان الامام وجوب العصمة ولا نسلم وجوب التنصيص ولا نسلم عدم النص في شان ابي بكر رض
وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس
ان ما ذكرتم من الدليل الدال على ان علي رض افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر رض افضل والدليل
على افضلية ابي بكر رض قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر رض
او علي رض بالاتفاق والثاني وهو ان يكون المراد به علي رض مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصف الاتقى
الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي رض موصوف بها لانه ما انفق علي رض
ان اتى ماله يتزكى ولان علي رض نشا في تربية النبي عم وانعامه وذلك نعمة تجزى واذا
لم يكن المراد بالاتقى علي رض تعين ان يكون المراد به ابا بكر رض فيكون ابو بكر رض هو الاتقى
وكل من كان اتقى كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكل من كان اكرم عند الله
كان افضل فابو بكر رض افضل وقوله عم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على رجل افضل من ابي بكر رض فانه يدل على انه ليس احد افضل من ابي بكر رض فلا يكون علي رض
افضل من ابي بكر رض واذا لم يكن علي رض افضل من ابي بكر رض فاما ان يكون مساويا لابي بكر رض في الفضل او يكون ابو بكر رض افضل والاول باطل بالاجماع [illegible]



[بهما] سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم [ليؤم] الناس ابو بكر رض وبعده
في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل وقوله عم وقد ذكر ابو بكر رض عنده
واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر رض ثم عمر رض والله اعلم
قال الحاشية اه اقول الحق الظاهر في فضل الصحابة رضي الله عنهم تجب تعظيم جميع اصحاب رسول الله
والكف عن الطعن فيهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بعض وترك الافراط
في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة آخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع
كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين امنوا معه وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى
رسول الله صلعم عليهم انهم بذلوا المجهود في نصرة النبي عم بالجهاد وصرف الاموال وقوله عم
لا تسبوا اصحابي لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وقال النبي عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن
اذى الله تعالى يوشك ان يأخذه فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف
بهذه الصفات وما نقل من المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتاويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد
في مناقبهم وحكي عن اثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا لهم
متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا تم وقد وقع الفراغ من
تسويد هذه النسخة الشريفة في اواخر رمضان المبارك من شهور سنة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله مخرج ماهيات الاشياء وهوياتها المطلع على كليات الامور وجزئياتها فاطر العقول والحواس ومبدع الانواع والاجناس والصلوة على رسوله محمد الذي فضله فصل مقسم للاديان ونوع عدله جنس مقوم للاحسان وعلى آله الخاصين فضلا وعلى العامين كرما وحلما ما دبر دبورا وصبا صبا وبعد فقد التمست يا ايها الرئيس على تحقيق الحق الراغب الى تصديق الصدق المستكشف عن اوجب الاشكال بجودة التوجه المستطلع طالع مكامن الوجوه بصفاء التروية فهو الجدير بان يسمو اليه اعناق الهمم العوالي والحري بان يصرف فيه الايام والليالي وفقك الله لكشف الاستار عن وجوه الحقايق والاسرار ان احرر لك رسالة في تحقيق الكليات واتلوا عليك ما فيها من الابيات البينات منظما لآليها في عقد البيان ومدمثا وعورها بحظي البرهان فهانا مع ما نعلم من تبدل الحال وتشاغل البال واعتلال الخاطر وكلال الناظر اتصدى لتحقيق املك وقضاء مؤملك مستنيرا ببيان اصولها الذكية والزكاء ومختلفا في استجلاء اسرارها كل شيء ومرآه فاعلا ذلك لتوصلك الى كنه حقيقتها وتوقفك على ذروة غاياتها فهي التي اذا تغلغل فيها ذهنك ايها النقاد واحكمت بصيرتك اطباء الجهاد زجيت بحارات التحرير جولات التحقيق وعبرت بسفاين التوفيق الى سواحل بحار التدقيق فيها معالم الهدى ومصابيح تجلو الدجى وصياقل الاذهان والكلام ههنا مرتب على قواعد وخاتمة ووصية القاعدة الاولى في تحقيق مفهوم اشتراك الكلي بين الجزئيات اى قوام حيوان معنى انه اى الماهية بين الكثيرين انما بعينها موجودة فيها وحينئذ باطل اما اولا فلانه يلزم وجود امر واحد في محال متكثرة واما ثانيا فلانه يقتضيه التي اتصاف الامر الواحد بالصفات المتضادة وهما محالان ويمكن ان يمنع الاستحالة بانها انما يكون ان لو كان الواحد بالشخص والمعتمد في ذلك ما سيأتي من انه لو كان كذلك لكان وجود الكلي مغايرا لوجود جزئياته وانه محال بل معناه

ان صورها العقلية مطابقة لكل واحد من جزئياتها ومعنى المطابقة مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر
الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في عقلنا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي
يحصل في العقل عند تعقلنا بكرا مثلا ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر
متجدد بل يكون الحاصل في العقل من تعقل كل هو الصورة الواحدة على تلك النسبة المخصوصة فانا اذا
راينا زيدا حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا ابصرنا بعد
ذلك خالدا لم يتجدد منه صورة اخرى بل الصورة الحاصلة منه هي الصورة الاولى بعينها بخلاف ما اذا
راينا بكارا فاستوضح ما لوحنا به اليك من خواتم منتقشة انتقاشا واحدا لا يلوح منها في
الشمعة الا نقش واحد فنسبته الى تلك الخواتم نسبة الكلي الى الجزئيات حيث لم يحصل اثر
متجدد ولما تحقق ان الاشتراك هو المطابقة لامور متعددة ولا شك انه لا يحصل للماهية
الا في الذهن فالاشتراك لا يعرض لها الا في العقل فان قلت الصورة العقلية صورة شخصية
في نفس شخصية فكيف يكون كلية فنقول الصورة العقلية لها اعتباران الاول اعتبار ذاتها
ولا شك انها جزئية بهذا الاعتبار الثاني انها صورة ومثال لا يتاصل في الوجود بل هو كالظل للامور
وبهذا الاعتبار مطابق لها فيكون كلية فقد علم ان تشخصها لا ينافي كليتها وفيه نظر
والحق في الجواب ان الصورة تطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول ما كيفية تحصل
في العقل هي الة التعقل الثاني على المعلوم اعني المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن ولا شك
ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية لكن الكلية لا تعرض لها بل الكلية
هي الصورة العقلية بالمعنى الثاني فان الكلية ليست بعرض لصورة الحيوان التي هي عرض حالة
حالة في العقل بل الحيوان المتميز عن غيره وكما ان الصورة الحالة في العقل مطابقة للامور
كذلك الماهية المتميزة في العقل مطابقة لها ومنتج هي المطابقة التي من لوازمها ان

العقل

ان الصورة اذا وجدت في الخارج كان عين الافراد وان الافراد اذا وجدت في الذهن كانت هي هي
وهذا اللازم لا يثبت للصورة الحالة لانها موجودة في الخارج ويستحيل ان يكون عين الافراد ولا
شك ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ومن هاهنا تبين لك ان تفسير الاشتراك بين كثيرين
بالصدق عليها اعني الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم تفسير باللازم القاعدة الثانية في تحقيق
مفهوم الكلي الثلثة اذا قلنا الحيوان كلي فهناك امور ثلثة الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلي
من غير اشارة الى مادة من المواد والحيوان الكلي فالاول هو الكلي الطبيعي والثاني الكلي المنطقي وما
يوجد في كتب المتأخرين ان الكلية هي الكلي المنطقي غلط بل هي مبدؤه والثالث الكلي العقلي وتمامه
يجب ان قوله يعلم ان قول الكلي على من المفهومات الثلث انما هو بالاشتراك اللفظي والكلي
بينهما هو الكلي الطبيعي واما الكلي المنطقي فهو بالنسبة الى موضوعات الطبيعي ليس بكلي بل بالتباين
الى موضوعاته واما الكلي العقلي فهو ليس بكلي اصلا بانه لا افراد له ومن هاهنا ترى علماء المنطق قسموا ياجي
الكلي الى جزئي بالتشخص وجزئي بالعموم وعدوا امثال قولنا الانسان نوع والحيوان جنس من قضايا العقل
المحصورة القاعدة الثالثة في وجود الكلي في الخارج ان اريد به ان امرا في الخارج اذا حصل في العقل
تعرض له الكلية فذلك حق لا مكابرة فيه وان اريد ان امرا في الخارج يصدق عليه الكلي في الخارج فان
عنى بالكلي ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فذلك ايضا حق وان عني به المشترك فلا لما القاعدة
في انه لا وجود له لان كل موجود في الخارج متشخص ولا شيء من المتشخص بمشترك بين كثيرين
الرابع في ان الماهية المركبة من الجنس والفصل ليس تركيبها خارجيا اختلف الناس فيه على ثلثة
مذاهب الاول ان الجنس والفصل جزآن للنوع في الخارج متميزان فيه بحسب التعين والوجود في الخارج
الا انه لا تمايز بينهما في الحس الثاني انهما جزآن متمايزان بحسب الذات متحدان مع النوع في الوجود وهو مذهب اكثر المتأخرين الثالث ان النوع بسيط

والتركيب انما هو في العقل وهو مذهب اهل التحقيق فنقول اما المذهب الاول فباطل والا لامتنع حمل
الجنس والفصل على النوع لاستدعاء الحمل الاتحاد في الوجود وفيه منع جدلي وهو انا لا نم استدعاء الحمل
الاتحاد في الوجود بل الاتحاد في الذات وههنا الاتحاد فيه متحقق فان هناك ذاتا ان اخذ مع
الصفة الجنسية فهو جنس وان اعتبر مع الفصلية فهو فصل وان اخذ معهما فهو نوع فهي — الصفة صح
موجودات ثلث متحدة بالذات متغايرة في الوجود واما المذهب الثاني فباطل لوجهين الاول
انه لو كانت متحدة في الوجود لقام الامر الواحد بمحال متعددة فان قلت لم لا يجوز ان يقوم
بمجموع الجنس والفصل لا بكل منهما قلت فلا يكون كل منهما موجودا بل المجموع هو الموجود وهو محال الثاني
ان النوع لو كان مركبا في الخارج منهما لتقدما عليه في الوجود ضرورة ان الجزء الخارجي ما لم يتحقق اولا
وبالذات لم يتحقق الكل وح يكون متغايرا في الوجود واذ قد بان فساد المذهبين الاولين
ظهر ان الحق هو الثالث وانت اذا اسقطت عن البصر الحجاب ونفضت عن البصيرة النقاب — اسقطت صح
واودعت النفس امعان النظر واستقامة الفكر ينحدر اليك الحق وينجلي عندك اخا وعي
الصدق مناديا هل يسمع ذو فطرة سليمة ان معقول الشخص في الخارج امور متكثرة من النوع والا
جناس العالية والمتوسطة والسافلة وفصولها واذا تحققت ان الشخص في الخارج امر بسيط
لا تركيب فيه فاعلم ان العقل تنتزع منه صورا مترتبة بالعموم والخصوص بحسب استعدادات مختلفة
واعتبارات شتى فيحصل في العقل اولا صورة شخصية مطابقة لهوية الشخص لا تنطبق على هوية اخرى
ثم تحصل صورة اخرى تنطبق على ابناء نوعه وهي الصورة النوعية ثم صورة اخرى تنطبق على ابناء
جنسه وهي الصورة الجنسية القريبة وهكذا الى الجنس العالي هذا بحسب التركيب ثم اذا رجع
العقل بطريق التحليل وفتش الصورة الجنسية المتوسطة وجد ما يميزها عن الصورة الجنسية
العالية وهو صورة فصلية فكذلك فتش الصورة الجنسية القريبة الى الصورة الجنسية المتوسطة وصورة
اخرى فصلية وكذلك النوع وفتش الصورة الشخصية الى الصورة النوعية وصورة الشخص التي
بها امتاز تلك الهوية عن سائر الهويات وذلك لانك تعلم ان الجنس البعيد ما لم ينضم اليه الفصل لم
يحصل الجنس المتوسط وكذلك الجنس المتوسط ما لم تقارنه الفصل لم يتحقق الجنس القريب وكذلك النوع

والشخص

والشخص والتوضيح ما توهم ذلك بمثال وهو انا اذا راينا زيدا حصل في عقولنا بحسب رؤيته وحده صورة
شخصية لا تنطبق الا عليه وبحسب رؤيته ورؤية عمرو وبكر صورة الانسان وبحسب رؤيته ورؤية بعض افراد
الفرس صورة الحيوان وبحسب رؤيته ورؤية بعض افراد النبات الجسم النامي وهكذا الى الجوهر وبتحليل
الصور يتبدل صورا فصلية بقي ههنا سؤالان الاول هذه الصور لا شك انها مختلفة في الماهية فلو
كانت مطابقة للشخص الخارجي يلزم مطابقة امور مختلفة لامر واحد وانه مح وهذا الاشكال انما يرد
من الاشتراك اللفظي في الصورة فانه يقال ايضا للصورة في المرآة والنقش على الجدار انه صورة وعلى
هذا لا يمكن ان يكون لامر واحد صور مختلفة واما اذا كان المراد بها كيفية انفعالية يحصل للنفس او الآلة
بالاجزاء المتميزة عند النفس بواسطتها فلا نم امتناع ذلك الثاني انه يحصل من الشخص صورة ذاتية كذلك تحصل
صورة عرضية فكيف يفرق بينهما والجواب ان صور العرضيات ماخوذة من الاعراض وصور الذاتيات انما هي
ماخوذة من الذوات فتبين الفرق ثم انك اذا استوريت زناد البصيرة واضرمت جمرة الروية علمت
منشأ غلط الطائفتين الاوليين اذ لا ينبغي وجدان صور مختلفة في العقل بان لها امورا مطابقة في الخارج
لكن التحقيق كما ترى يزحزح الحجاب فارقا بين الامور الذهنية والخارجية وهو الذي بلغ في الغموض الى حيث
قهر للمعلم الاول الحكم عليه قائلا لولا الاعتبارات لارتفعت الحكمة واذ قد بان لك ان الاجناس والفصول
ليست اجزاء للنوع في الخارج ولا شك انها موجودة في الخارج وليست خارجة عن النوع فتعين ان تكون نفس النوع
في الخارج وانما المغايرة في العقل فقط فلعلك تقول حيث ان النوع في الخارج ليس بمركب من الجنس والفصل لكن
يجب ان يتركب من مبدائهما كما ان مبادي العرضيات موجودة ويشتق منها العرضيات حتى تصير محمولة كذلك يجب
ان يوجد مبدا الجنس والفصل ويشتق منهما الجنس والفصل فيصيران محمولين والا فما بال بعض المحمولات صار
ذاتيا والبعض عرضيا ومن ههنا ذكر الحكماء ان المادة مبدا الجنس والصورة النوعية مبدا الفصل
فنقول لا يجب ذلك فان العقل مركب عندهم من جنس وفصل مع انه بسيط في الخارج واما الفرق فقد تقرر
آنفا وذهب بعض الفضلاء الى ان كل مركب في العقل مركب في الخارج متمسكا بان الجنس اذا تنوع
فاما ان ينضم اليه شيء اولا الثاني محال والا لكان الجنس هو النوع من كل الوجوه والاول والفصل
اما ان يكون جزءا للنوع اولا الثاني يقتضي كون الفصل عرضيا وانه محال والاول يقتضي تركيب النوع
من الجنس والفصل وانت مما سلف خبير بجوابه

لا افتخاء صح

الفائدة الخامسة في بيان تحصيل النوع وعدم تحصيل الجنس وعليه الفصل لنوع ان الصورة الجنسية
اذا حصلت عند العقل يتردد العقل في ان هذه الصورة اي شي من انواعها مثلا صورة الحيوان
اذا حصلت عند العقل يتردد في انها اي شي تطابق هل هو انسان او فرس او بقر او غير ذلك
ثم لما انضم اليها صورة الفصل تحقق صورة مطابقة لتمام الماهية وبيان ذلك وبيان ذلك ان
العقل في الصور التي يدركها بمجرد نفسه لا بالآلات الحسية والجنانية بنفسه بالذات وهو الماهية النوعية
فاذا حصل من الصور صورة مطابقة لما انتهت سلسلة التصور والصورة الجنسية ليست
تامة بل ناقصة تكملها صورة الفصل وليس معنى العلية لامنا التكميل وازالة الابهام
وتختلف مراتب التكميل وازالة الابهام بحسب اختلاف مراتب الاجناس فان الجنس الاعلى فيه ابهام
عظيم ومتى انضم اليه فصل يقل ابهامه ثم يتناقص الابهام ويزداد الكمال بضم فصل فصل الى النوع مثاله
اذا تصور من جسم موجود لا في موضوع فقد حصل في العقل صورة الجوهر ويقع التردد في انها
هل تطابق المادة والصورة او العقل او الجسم الى غير ذلك فاذا انضم اليها ذو ابعاد ثلثة حصل صورة
الجسم ويرتفع ذلك الابهام العظيم ويبقى التردد في انها هل تطابق النبات او الجماد او الحيوان ثم
اذا قرن بها الفصل الناني ارتفع ذلك الابهام وهكذا الى النوع وكانك تقول هذا الابهام و
التردد العقلي موجودان في النوع ايضا فكيف لاح ماهية النوع محصلة وماهية الجنس غير محصلة
فنقول المراد بان ماهية النوع محصلة في العقل انها لا تحتاج في ارتفاع ابهامه الى انضمام كلي
آخر ولا شك انه كذلك فانه آخر سلسلة الكليات فهذه القواعد الخمس التي لو انهيت الى غايتها ووقفت
نهايتها خصصت لك نفايس تجلو صداء الخاطر وتستشفعت منها لطائف تنجلي في التامل ولا
تحلي الباصر زادنا الله واياك اطلاعا على حقايق الوجود انه مفيض الخير والجود خاتمة
لما ايقنت ما وقع لك من تحقق الكليات واستمعت ما تلي عليك من الايات البينات فكانك قد جئت
اليك الآن ما يطلعك على مزال الاقدام ويوقفك على مسارح الاوهام ثم تلقاك منك النقاد
وتستقبل لخاطرك الوقاد فلنشرح في ايراد شبه على القواعد السابقة وحلها بالاجوبة اللائقة
لعلك تلتقي طايف ثمارها اذا اطلعت على طلع اشجارها وتجوز خزائن اسرارها حين تعوز
بتعرف شجرة نارها فنقول والله الموفق للصواب الشبهة الاولى ما قرر على الشراك
على الاشتراك
بانه

بانه المطابقة للكثيرين ونعني شخصا تصوره طايفة من الناس يكون مطابقا للصور الذهنية لان المطابقة بين الاثنين — بل المطابقة صح
فيجب ان يكون الشخص كليا والجواب ان الكلية ليست من المطابقة مطلقا بل هو في النفس للكثيرين وقد صرح
بذلك الشيخ في الشفاء الشبهة الثانية ما اورد على تفسير المطابقة للكثيرين حيث فسرت بان تحصل منها بعد تجريد
التشخصات صورة وحدانية في العقل فتنتقض بالكليات الوضعية بان الاشخاص اذا جردت عن التشخصات
لم تحصل في العقل الا النوع لا العرض والجواب ان المطابقة انما اعتبرت بالنسبة الى الافراد الاعتبارية التي
هي الحصص ولا شك انها اذا حذفت عنها التشخصات فبقي الكليات الوضعيات الشبهة الثالثة ما اعترض به على
قولهم النوع نفس ماهية الاشخاص والجنس والفصل جزآها فقيل هذان الحكمان مما لا يجتمعان
لانهما ان كانا بالقياس الى الخارج فالجنس والفصل كالنوع نفس الشخص فيمتنع الحكم الثاني وان كانا
بالقياس الى العقل فالنوع كالجنس والفصل جزء الشخص فيمتنع الحكم الاول فالافتراق ثابت والجواب
اما على رأي من رأى ان التركيب من الجنس والفصل خارجي فهو لا يختار الشق الاول ويمنع ان
ان الجنس والفصل نفس النوع في الخارج بل هما جزء النوع في الخارج والنوع هو عين الشخص
لان الشخص في الخارج هو معروض التشخصات عندهم واما على رأي اهل التحقيق فيختار الشق
الثاني ويمنع ان النوع جزء ماهية الشخص فان الماهية انما تطلق على الامور المعقولة التي
هي الكليات فلنكتف بهذا القدر في هذا المقام فان الاطناب مما لا يستطاب والايجاز
مما يؤثر ويجاز وصيتي اليها الموصوف بتلاطم امواج فكرة المعروف بتراكم افواج معرفته اني
نصبت لك اعلاما متى انتجتها تدرا الشبهة في مظان الزلل واشتعلت لك نيرانا متى تنورتها
تامن العثار في غياهب الخطاء والغلط اليك لطائف ابحاث لا تكاد توجد فيما احتوى في مطاوي كتاب
ووضحت عليك دقايق لا يكاد يدرك ان تسمع من علماء الاعصار خاصتها من المتفلسفين
والمتاملين وانعم بها على المتعلمين والغافلين فمن منح الجاهل علما اضاعه ومن منع المستوجب
فقد ظلم وفقنا الله تعالى واياك بدرك الحق وثبت اقدامنا على مقام الصدق انه على كل شي قدير وبالاجابة جدير تم الاوراق
تم بعون الملك الخلاق
في شهر ربيع الآخر في يوم الخميس يوم الخمس في وقت الضحى سنه

الحمد لله الذي ارسل الرسول بعزته وكالخلق المخلوق معظمة
والقلوب والسلام على محمد سرور الانبيا وعلى اله واصحابه العلى
وبعد فان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته تعالى وذوات المخلوقات
من حيث انها توصل الى التعين بوصفه

هذا مختصر علم الرمل من كلام امير المؤمنين علي رضي الله عنه وهو ان يضع ثلثة
اسطر على القرطاس او غيره بحيث يكون الاول اطول من الثاني والثاني اطول من
الثالث ثم طرحت من تلك الاسطر ثمانية ثمانية ومراده الى ان يبقى اقل من الثمانية
او ثمانية فلو بقي واحد فهو بشرة فيحصل مقصوده ومراده بالطلب عن قريب في مروة
الفلك وان بقي اثنان فهو مريخ فيجب ان يتقدى عما نواه حتى لا يقع في بلية وليصبر
الى يحصل مراده وان بقي ثلثة فهو ذنب لا يحصل بالخير والسعادة من
غير مشقة فيجب ان يحفظ الكلام والنفس كي لا يقع في بلية وان بقي اربعة فهو زحل
فهذا المراد لا يحصل بالصبر ولا بالتعجل فيحتمل ان يحصل المقصود وان بقي خمسة فهو
المشتري هذا الامر يحصل بالحسنى بالحسنة والسعادة وان بقي ستة فهو القمر
هذا الامر يحصل بالطالب من غير تعويق وان بقي سبعة فهو عطارد الا المنوي
له هذا الامر يحصل وان بقي ثمانية فهو شمس هذا الامر
والسيد من غائب وكان حاجة يحصل بالشفاء عن قريب
ولكن نقول وانه لا يصح
والسلام المنوي يحصل له بتعب